المستشار: محمد سعيد العشماوى



الغلاف : محمد الصباغ



الإسلام السياسى

الناشـــر : مكتبة مدبـولى الصغير
٤٥ شـارع البطـل أحمـد عبد العزيـز
تليفون : ٣٤٧٧٤١٠ ـ ٣٤٤٢٢٥٠
ميدان سفنكس ت : ٣٤٦٣٥٣٥
رقـم الإيـداع : ٩٣٣٧ / ٩٥

الطبعة الرابعة : ١٤١٦ هـ ـ ١٩٩٦ م

المدير الفني : محمد الصباغ

المستشار : محمد سعيد العشماوى

الإسلام السياسى

الناشر : مدبولى الصغير



تقديم الطبعة الرابعة

عندما كُتبت فصول هذا الكتاب كان من الأهداف المقصودة أن تتضمن شحنة غزيرة من الأفكار والآراء الكثيرة ، حتى يمكن رد الشعارات المعارضة وتقويضها ، دون تفصيل لهذه الآراء وتلك الأفكار ؛ على تقدير أن التفصيل قد يقطع السياق أو يخل بالإيقاع الجارى ؛ وأنه يمكن فى مستقبل الأيام تفصيل الآراء بطريقة أوفى ،وشرح الأفكار بأسلوب أطول. وعلى الرغم مما قوبل به هذا الكتاب من عاصفة عاتية من جماعات « الاسلام السياسى » ، ومن لف لفهم ودار حول أهدافهم، فقد أخذ هؤلاء ـ كما أخذ غيرهم ـ عن الكتاب كثيرًا من الأفكار والآراء ، منها على سبيل المثال لا الحصر : ـ

* حاكمية الله فكرة غير صحيحة ، لأن الحكم والمسئولية هى للبشر فعلا وواقعًا .

* ضرورة تفسير آيات القرآن وفقًا لظروفها التاريخية ، أى تاريخية النصوص .

* العدالة فى الإسلام تسبق العقوبة (أو كما قال القائل : العدل يسبق الحد) .

* ثم إسلام بداوة (أو بدوى) وإسلام حضارة (وقد حرفها القائل ليقول : الفقه البدوى) .

* الحضارة الغربية (العالمية) ليست شرًا كلها ، بل فيها قيم أخلاقية يمكن أن تعد قيمًا روحية .

وعلى الرغم من أن أحدًا من الذين اقتبسوا الآراء والأفكار لم يشر إلى مصدرها ، فقد كنا أسعد الناس باقتباساتهم (خاصة من جانب هؤلاء الذين يشهرون علينا الحروب ويرفعون السيوف دومًا) ، لأن ذلك أكبر الاعتراف منهم بسلامة الآراء وصحة الأفكار ؛ ولأننا نُعْنى بنشر الرأى وبث الفكرة دون أن نهتم بضرورة بيان المصدر ، واثقون من أن التاريخ سيرد الرأى إلى صاحبه والفكرة إلى من ابتدءها .

لقد صادرت بعض الحكومات العربية هذا الكتاب ، وهو أسلوب سقيم ، لأن الأيام أثبتت أن الأفكار والآراء لا تصادر ولا تحبس ، وأنه كلما كانت ثم محاولة لكبتها أو لمنعها فإنها تقوى وتشتد ؛ لأنها تنتقل عبر العقول متجاوزة أى حاجز مادى ، وتنتشر من خلال الأثير متخطية أية عقبة توضع . وهذا ما حدث بالفعل ، إذ رغم المصادرة انتشر الكتاب فى البلاد التى صودر فيها وقرأه كثير من أبنائها ، هذا فضلا عن ذيوع أفكاره وشيوع آرائه حتى بين من لم يؤت فرصة لقراءة الكتاب .

إننا كنا نأمل ـ ومازلنا نرجو ـ أن تناقش أفكار وآراء هذا الكتاب بمنطق العلم السديد ومنهج الفهم السليم ، حتى يستفيد الجميع من محاورة صحيحة ، وينتبهوا إلى الصواب فى مجادلة بالحسنى ؛ لكن الذى يرفع شعارًا لا يقدر على المحاورة الذى يعلو بالصوت لا يقوى على المجادلة .

إن فى الكتاب إشارة ـ كتبت سنة ١٩٨٩ ـ إلى أن تيار تسييس الدين «الإسلام السياسى» يعلن الحرب على المجتمع الوطنى والمجتمع العالمى ـ زعمًا بأنها مجتمعات جاهلية ـ ويدعى أنه حزب الشيطان فى حين أنه هو

حزب الله ؛ وأن ذلك يسىء إلى الإسلام أيما إساءة وقد يدفع الآخرين إلى حربه ، دفاعًا عن أنفسهم وحفاظًا على حيواتهم وإبقاء على قيمهم التى يعتقدون أنها أصح وأسلم . ولو أن هذا الرأى نوقش بهدوء وقت صدور الكتاب ، أو حتى بعد ذلك ، لأمكن للمسلمين أن يتنبهوا إلى خطر استفزاز العالم ، ولاختطوا خطة أخرى يتجنبون فيها ما انتهى إليه الأمر من مواجهة بينهم وبين العالم كله .

وفى الكتاب تنبيه إلى أن المصارف المسماةبالإسلامية لم تنشىء مصارف إسلاميةحقًا ، وإنما أنشأت مصارف عادية سمتها إسلامية بعد أن بدلت الأسماء وغيرت المسميات ولجأت إلى الحيل . ومنذ أيام قليلة أعلن أول من أسهم فى إنشاء هذه المصارف أنها مصارف عادية تقوم على أسس النظام المصرفى العالمى ، لكنها تُغير فى الأسماء وتُبدل فى المسميات وتلجأ إلى الحيل ، لتقنع السذج والبسطاء أنها مصارف إسلامية تختلف عن غيرها من المصارف . ولو أن الرأى الذى سقناه فى الكتاب قد نوقش بحياد وتوبع بعلم ، لاستقر الجميع على الوضع الصحيح منذ سنوات طويلة ، وقبل أن يصرح مؤسس المصارف الإسلامية بما صرح ، وهو ما كان يمكن الناس من الفهم السليم ومن عدم وقوعهم فى براثن الغش وشباك الخداع .

إنه لمن الواضح الذى عمدنا إلى إثباته فى هذا الكتاب ، وفى غيره ، أن السياسة أثرت على شريعة الإسلام تأثيرًا سلبيًا بعيد المدى . وكما كان رأينا دائمًا ، وعلى ما ذكرنا فى محاضرة لنا بالهند فى ٦ ديسمبر ١٩٩٣ ، فإنه ما إن تدخل السياسة إلى العقيدة حتى تحولها إلى أيديولوجيا . وفارق كبير بين الإسلام دينا وبين الأيديولوجيا الإسلامية . فالدين رحابة وسماحةوإنسانية وعدالة ورحمة وسلام ، أما الأيديولوجيا فهى شمولية ودكتاتورية وتحزب وجنوح وعنف وقتل وإرهاب . الدين يقبل الجدال الحسن بل ويدعو إليه ، والأيديولوجيا ترفض أى خلاف فى الرأى أو جدال ولو بالحق أو معارضة وإن كانت على أساس سليم . من أجل

ذلك ، فإننا نرى أن الإصلاح الحقيقى والإحياء الفعال لروح الإسلام يبدأ أولا من الفصل بين الدين والسياسة ، بحيث تكون السياسة عملا بشريًا غير مقدس ولا معصوم ، سواء جاء من جانب السلطة أم من جانب المعارضة ، فلا يقع خلط بين الدين والسياسة حتى لا تنحدر العقيدة إلى الأيديولوجيا ، ولا يحدث مزج بين الشريعة والتحزب كى لا يتحول الطريق إلى الله إلى طريق إلى المال والسلطان .

هذا ما ندعو إليه ، ولصالح مصر ، والعروبة ، والإسلام ، والإنسانية جمعاء ، فإننا نرجو أن نجد نقاشًا لا جعجعة ، وأن نرى حوارًا دون إسفاف ، وجدالا بغير عنف .

فهل من سامع وهل من مجيب!؟

القاهرة فى ٥ايناير ١٩٩٦

تقديم الطبعة الثالثة

كُتب هذا الكتاب ، فى بحوث أو مقالات ، خلال الفترة من منتصف عام ١٩٨٥ حتى نهاية عام ١٩٨٧ . وكان القصد من البحوث أو المقالات أن تتولى - من واقع العلم وصحيح الفقه وصميم الدين - تفنيد شعارات بلا مضمون ، وعبارات بغير معنى ، ومقولات دون تحديد، تُلقى جميعها ، ثم تُنشر بين الناس ، لأغراض سياسية وأهداف حزبية ، فتستعمل الدين فيما لم ينزل له وتستخدم الشريعة فيما ينبو عنها .

مؤدى ذلك أن الكتاب ، بكل أجزائه ، كُتب فى جدال سياسى ، وإن قصد أن يركن إلى العلم وأن يعمد إلى الفقه وأن يستند إلى الدين . ومن طبيعة الجدال السياسى أن يكون عالى النبرة فى بعض الأحيان ، حاد العبارة فى بعضها الآخر ، كيما يواجه أصواتاً عالية وصرخات مدوية وهتافات متشنجة ، تعلو لكى تقضى على أى معارضة ، وتدوى لكى تمنع أى تفاهم ، وتتشنج حتى تملأ الأجواء بالرعب والإرهاب .

وقد تناول الكتاب شعارات « الإسلام السياسى » واحداً بعد الآخر ، بالدراسة والتحليل والتفنيد ؛ وكان يتخذ من مصر أساساً للبيان ومحوراً للحديث . غير أن ذلك لا يعنى أن مصر كانت وضعاً خاصاً لا يتكرر،

أو أن الكتاب يصدق على مصر وحدها . لقد كانت مصر فى هذا الكتاب نموذجاً فحسب ، فما يصدق عليها يصدق على غيرها إن اتفقت الظروف وتماثلت الأحوال . كما أنه يمكن اعتبار مصر - كنموذج - مقياسا لغيرها ، بحيث ينظر إلى اختلاف الظروف إن اختلفت ، وتغاير الأحوال لو تغايرت ، ثم يُستخلص منها حكم يوافق الحالة المطروحة ، والتى قيست على مصر ، أو اتخذت مما يجرى فيها معياراً لها ومؤشراً لنتائجها .

وفى هذا الكتاب استُخدم عنوانه « الإسلام السياسى » لأول مرة ، كصفة للجماعات والهيئات التى تهدف إلى السياسة أساساً ، وترمى إلى الحزبية أصلاً ، وإن غلّفت أهدافها بأردية من الدين أو بأقنعة من الشريعة ؛ فتقول تارة إن السياسة جزء من الإسلام أو تقول تارة أخرى إن العمل السياسى فريضة على المسلم ؛ وهى مقولات فندها الكتاب خلال فصوله .

كانت هذه الجماعات ، والهيئات ، تعتبر نفسها جماعة المسلمين ، أو تصف أعضاءها بالإسلاميين ؛ وهو وصف مغالط وتعبير مخالط يقصد فرز غيرها عنها ، واعتبار أن هؤلاء الغير ، خارجون عن الإسلام ، أو - على أقل تقدير - ترى أن فى إسلامهم شكاً أو أن فى إيمانهم ثلمة . وبتعبير « الإسلام السياسى » عادت الأمور إلى طبيعتها واعتدلت الموازين إلى ما ينبغى أن تكون عليه ، فأصبح عامة المسلمين هم جماعة المسلمين، وهم المسلمون ؛ بينما من يحترف السياسة ويتعاطى الحزبية هم جماعة الإسلام السياسى ؛ تحديداً لهم عن باقى المسلمين ووصفاً حقيقياً لعملهم ولأهدافهم ولغاياتهم .

ولقد حاول البعض أن يسلب الكتاب ابتكاره وابتداره فزعم أن تعبير « الإسلام السياسى » استُعمل من قبل ، بواسطة أحد الكتاب ، بغير القصد الذى استهدفناه ، والذى صار عَلماً من بعد ذلك ؛ لكن الحقيقة التى يعلمها الله أننا لم نقرأ هذا التعبير من قبل ، وأننا قصدنا منه وصف

اتجاه معين ـ من بين المسلمين ـ بحقيقته ، وتمييزه بأهدافه ، ورد الاعتبار لجماعة المسلمين وأبناء الإسلام لكى يكونوا هم الأصل لا الاستثناء ، وهم أساس الجماعة لا الخارجون عليها .

وقبل نشر الكتاب بفترة نُشر خبر عنه فى جريدة أسبوعية ، فبدأ العلم بعنوانه ، غير أنه بعد نشر الكتاب صار العنوان تعبيراً شائعاً ، بمبناه ومعناه الذى قصدناه ، وصار تعبيراً محلياً وإقليمياً وعالمياً ، يستعمله حتى كُتاب ودعائيو جماعات الإسلام السياسى أنفسهم .

* * *

عندما صدر الكتاب فى طبعته الأولى (ديسمبر ١٩٨٧) هوجم بحملة مسعورة تزعمها دعائى من جماعة الإسلام السياسى . وقد تنكبت هذه الحملة أى أصول للنقد وأى منهج للتفنيد وأى أخلاقيات للإسلام . لقد كان همها الأساسى هو التشويه والتشويش والشوشرة . وفى سبيل هذا الغرض ، فقد ادعت على الكتاب ماليس فيه ، وربطت بين أشياء لا ترابط بينها ، واختلقت أفكاراً لترد عليها من عندها ، وابتسرت آراء لتظهرها فى صورة شائهة ، وتخطّفت جملاً أو أنصاف جمل أو بعض ألفاظ لتفسرها على غير المفهوم من السياق ، وهكذا ؛ مما بدا واضحاً ظاهراً لكثير من الكتّاب الذين أسهموا فى المعركة ، ووقفوا إلى جانب الكتاب والحق الذى جاء به ؛ وفندوا المزاعم التى افتراها عليه الدعائيون .

واستطاعت تلك الحملة أن تستقطب إليها أحد رؤساء المؤسسات الدينية الرسمية ، فنجحت بذلك فيما خططت له جماعة الإسلام السياسى ، وعملت من أجله أمداً طويلاً من قبل . واقتضانا هذا الوضع الخاطىء أن نكتب فى رد لنا ، نشر بجريدة الأهرام بتاريخ ٦ مارس ١٩٨٨ ، ما يفيد الجنوح الذى حدث ، وأن نذكّر المؤسسة الدينية الرسمية بما كان قد كتبه ذلك الدعائى عنها من قبل ، تشهيراً بها ، وابتزازاً لها ، وترويضاً لها كى تنضم إلى جماعة الإسلام السياسى وتتداخل معها ، وقد أوردنا فى مقالنا نص ماذكره هذا الدعائى فى جريدة الأهرام

بتاريخ ٣ ديسمبر ١٩٨٦حيث قال «.. يصنف الفقهاء ضمن «المؤسسة الرسمية » ويُصنف الآخرون تحت عنوان «الحركة الإسلامية ». ولا تعجب من نمو الحركة الإسلامية (الإسلام السياسى !!) فى غير تربة المؤسسة الرسمية . فمنذ دخلت الأخيرة فى رحاب السلطة تراجع دورها فى القيادة والريادة ، الأمر الذى باعد بينها وبين تفاعلات الشارع الإسلامى ، وحصر دورها فى مهام التوجيه الدينى العام ، الذى لم يتجاوز كثيراً حدود الوعظ والإرشاد . . وعندما حدث الصدام فى مصر بين السلطة والحركة الإسلامية وجدت « المؤسسة » نفسها ـ تلقائياً ـ فى مربّع السلطة ، مما أحدث فجوة بينها وبين فصائل الحركة الإسلامية تكرست وتعمقت بمضى الوقت ، خصوصاً فى ظل التوترات المستمرة بين الإسلاميين والسلطة . . . لقد كتبتُ من قبل فى « محنة الأزهر » الذى نحى عن دوره الريادى ، وبات يعيش فى أزمة البحث عن دور أو وظيفة . وجاء ما يسمى « بالتطوير » فلا هو أبقى على رسالته التقليدية ولا هو هيأه لدور جديد ، وظل التصاقه بمحيط السلطة يحكم مساره وحركته . وكان من نتيجة هذه الملابسات أن فقد الأزهر حصانته ، فلم يستطع أن يصد أو يقاوم زحف مختلف الأمراض الاجتماعية التى حلت بواقعنا . ورغم رفعة مقامه ، وخصوصية أهله ، ورغم جهود الفقه التى حاولت أن تحمى حصنه ، إلا أنه صار «مؤسسة » لا تختلف كثيراً عن بقية المؤسسات القائمة ، فأصابه ما أصابها ، حتى مالت فيه كفة السلب على الإيجاب ، وصار العثور على فقيه متمكن يشرف الأزهر وما يمثله فى الضمير العام ، أمراً لا يخلو من مشقة ، ومهمة فى البحث تحتاج إلى منظار مكبر . وبتاريخ ٢٣ ديسمبر ١٩٨٦ كتب ذات الدعائى فى نفس الجريدة ـ تحت عنوان « فقهاء البنوك » ـ ما نصه : ـ «.. التجربة أثبتت أن انتفاع أغلبية أولئك الفقهاء من المؤسسات الاقتصادية جار على استقلالهم المطلوب ، وأن الأقلية التى استعلت ، إذا كانت ترضى الله بما تقول وتفعل ، إلا أنها وضعت نفسها موضع شبهة هى فى غنى عنه . . إن ستة من أعضاء مجمع البحوث الإسلامية ،

أعلى هيئة فقهية فى مصر يعملون مستشارين للبنوك الإسلامية » .

وهكذا استطاع الإسلام السياسى (الذى يسمى نفسه بالحركة الإسلامية) ، خلال أحد دعائييه ، وعلى صفحات جريدة قومية ، أن يستقطب المؤسسة الإسلامية (الأزهر) إلى جانبه ؛ وذلك بالتشهير به ، وإهانته ، وابتزازه ، ودفعه إلى مواجهة الدولة .

فقد شهر به حين قال إنه دخل فى رحاب السلطة (مع أنه كمؤسسة رسمية يُعد من مؤسسات السلطة) ، وتراجع عن دوره فى القيادة والريادة ، فانحصر فى مهام التوجيه الدينى العام الذى لم يتجاوز حدود الوعظ وارشاد مما أبعده عن تفاعلات الشارع المصرى .

وأهانه حين قال إنه فقد حصانته نتيجة التصاقه بالسلطة (مع أنه جزء من السلطة) ، وحين قال إن العثور على فقيه متمكن يشرف الأزهر أمر لا يخلو من مشقة ، ومهمة فى البحث تحتاج إلى منظار مكبر .

وابتزه حين قال إن ستة من أعضاء مجمع البحوث الإسلامية ، أعلى هيئة فقهية فى مصر ، يعملون مستشارين للبنوك الإسلامية ؛ وأن الأقلية التى استعلت وضعت نفسها موضع الشبهة (ولم يذكر أسماء هؤلاء الفقهاء ، ولا مواضع الشبهة التى وضع الآخرون أنفسهم فيها ، ولكنه أبقى ذلك سيفاً مسلطاً ، فإما الاستجابة وإما الإعلان!!) .

ودفعه إلى مواجهة الدولة وأن يكون دولة داخل الدولة وحكومة غير الحكومة حين قال إنه التصق بالسلطة ففقد حصانته وفقد كيانه ، وأنه أصبح مؤسسة تبحث لها عن دور ، ثم دعا ـ ضمناً ـ أن يكون دورها مع الإسلام السياسى (الذى يسميه الحركة الإسلامية) ضد السلطة وفى مواجهتها .

بهذا التحريض السافر اخترق الإسلام السياسى المؤسسة الدينية الرسمية كما اخترقتها البنوك الإسلامية (وشركات توظيف الأموال) وقضت على استقلالها ودفعتها دفعاً إلى أن تأخذ وضعاً مضاداً للدولة

وإلى جانب الإسلام السياسى ، كما أراد هذا وكما أراد غيره . بذلك انضمت المؤسسة الإسلامية الرسمية إلى الإسلام السياسى فى الهجوم على هذا الكتاب ، وعلينا شخصياً . ثم انهزم الهجوم واندحر العدوان لأسباب كثيرة سوف يُعلن عنها حينما يحين الوقت ؛ ومن ثم انطوى هذا على نفسه واختفى ذلك فى مخبئه يتربصان فرصة لمعاودة الهجوم ويتحينان مناسبة لتكرار العدوان .

وكانت الفرصة والمناسبة - في تقديرهم - هى معرض الكتاب الدولي الذى عقد بالقاهرة خلال شهر سبتمبر ١٩٩٢ .

ففي يوم الثلاثاء ٧ يناير ١٩٩٢ اتجهت لجنة من مجمع البحوث الإسلامية إلى مقر دار سينا للنشر ، بمعرض القاهرة الدولى للكتاب ، وأوقعت التحفظ على خمسة من كتبنا ، بدعوى أنها مصادرة .

وهذه الكتب هى :

١ - أصول الشريعة ، وقد ظهرت طبعته الأولى سنة ١٩٧٩ وظهرت طبعته الثالثة سنة ١٩٩٢ ، وترجم إلى اللغة الإنجليزية .

٢ - الإسلام السياسى ، وقد ظهرت طبعته الأولى سنة ١٩٨٧ ، وطبع أكثر من طبعة فى مصر وخارجها ، وترجم إلى اللغتين الفرنسية والإنجليزية .

٣ - الربا والفائدة فى الإسلام ، وقد ظهرت طبعته الأولى سنة ١٩٨٨ ، وترجم إلى اللغة الإنجليزية .

٤ - معالم الإسلام ، وقد ظهرت طبعته الأولى سنة ١٩٨٩ .

٥ - الخلافة الإسلامية ، وقد ظهرت طبعته الأولى سنة ١٩٩٠ .

أى أن هذه الكتب الخمسة مطروحة فى الأسواق منذ فترات تتراوح بين ثلاث عشرة سنة وسنتين .

ولم تُبرز اللجنة أى قرار بالمصادرة ، أو تذكر مضمونه ، أو تبين تاريخ صدوره ، أو تحدد أسباباً له .

ونظراً لحدوث المصادرة ، بأسلوب عنيف وظاهر ، فى معرض الكتاب الدولى ، فقد سرى نبأه بين الناس وفى المجتمع سريان النار فى الهشيم ، فتناقلته وكالات الأنباء المختلفة وأذاعته فى كافة أنحاء العالم .

فى مساء الجمعة ١٠ يناير ١٩٩٢ وصباح السبت ١١ يناير ١٩٩٢ والت محطات الإذاعات العالمية ـ بالعربية وبغير العربية ـ نشر الخبر أكثر من مرة .

وفى نفس اليوم أدلينا بأحاديث إلى جريدة الأهالى (ظهر فى عدد الأربعاء ١٥ يناير ١٩٩٢)، وإلى مجلة المصور (ظهر فى عدد الخميس ١٦ يناير ١٩٩٢) وفيها ذكرنا ما يلى : -

أولاً ـ أن الذى يحكم نشاط الأزهر هو القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التى يشملها ، ولائحته التنفيذية الصادرة بقرار رئيس الجمهورية رقم ٢٥٠ لسنة ١٩٧٥ . وهذا القانون لا يخول الأزهر ، بكل هيئاته ، أى حق فى مصادرة أى كتاب أو أى عمل فنى . وكل ما لمجمع البحوث الإسلامية ـ إحدى هيئات الأزهر ـ هو «تتبع ما ينشر عن الإسلام والتراث الإسلامى من بحوث ودراسات فى الداخل والخارج للانتفاع بها وبما فيها من رأى صحيح أو مواجهتها بالتصحيح والرد » (الفقرة السابعة من المادة رقم ١٧ من اللائحة التنفيذية المنوه عنها) . أى أن صميم عمل مجمع البحوث الإسلامية ليس مصادرة الكتب ، ولكن مواجهتها بالتصحيح والرد . فالكتاب يرد على الكتاب ، والبحث يفند البحث ، والمقال يناقش المقال ، وهكذا .

وعندما صدر كتاب الشيخ على عبد الرازق« الإسلام وأصول الحكم » سنة ١٩٢٦ لم يطلب الأزهر مصادرته ، ولكن تصدى له شيخ الأزهر آنذاك الشيخ محمد بخيت المطيعى وأصدر كتاباً يرد عليه عنوانه : «حقيقة الإسلام وأصول الحكم » .

ثانياً ـ حق مصادرة الكتب ، وفقاً للنظام القانونى المصرى ، منوط بجهات ثلاث فقط :

أ ـ رئيس الجمهورية ، عملا بأحكام القانون رقم ٦٢ لسنة ١٩٥٨ بشأن حالة الطوارىء ؛ ونظراً لإعلان حالة الطوارىء فى مصر بتاريخ ٦ أكتوبر سنة ١٩٨١ واستمرار سريان العمل بها .

ب ـ مجلس الوزراء ـ بأجمعه ـ طبقاً للمادة العاشرة من القانون رقم ٢٠ لسنة ١٩٣٦ بشأن المطبوعات .

جـ ـ محكمة جنائية مختصة ، بعد إجراء محاكمة ، وبعد صدور حكم نهائى بالإدانة .

ثالثاً – أن سبب مصادرة كتبنا ـ فى هذا الوقت ـ وبعد مرور وقت طويل على نشرها ، أمر غير مفهوم ؛ غير أنه من المحتمل أن يكون بعض رجال الأزهر قد وقعوا فى حبائل جماعات الإسلام السياسى ، أو أنهم يغازلون هؤلاء ، فصدعوا لطلبهم بمصادرة كتبنا جملة ، بل ومصادرة اسمنا ؛ خاصة أن كتاب « الإسلام السياسى » كان قد نشر فى الجزائر بواسطة الحكومة الجزائرية لمحاربة جماعات الإسلام السياسى فيها بمقتضي ماورد به من أفكار وآراء وقد كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ على وشك الوصول إلى السلطة فى الجزائر .

رابعاً ـ إننا ندعو إلى مناظرة علنية ، في التليفزيون ، وعلى الهواء ، مع شيخ الأزهر ، المسئول قانونياً وأدبياً عن الأزهر ، ليوضح لنا أسباب مصادرة كتبنا ، ولنرد عليه ، على الفور ، بالمراجع العلمية التى استندنا إليها وبالأدلة الشرعية التى توصلنا لها .

وفى مساء الإثنين ١٣ يناير ١٩٩٢ أذاعت محطة إذاعة عالمية (باللغة العربية) مجمل حديثنا .

وفى ذات المساء أصدر السيد رئيس الجمهورية ، الرئيس محمد حسني مبارك ، أمراً بإلغاء قرار المصادرة الخاطىء ، وذلك إعمالاً لصحيح القانون ، الذى سلف بيانه ، والذى لا يعطى الأزهر أى حق فى المصادرة .

وبتاريخ الأربعاء ١٥ يناير ١٩٩٢ نشرت جريدة الأهالى خبر أمر

الرئيس بإلغاء قرار المصادرة الخاطىء ، وأذاعته كافة وكالات الأنباء العالمية ، والإذاعات العالمية بكلّ اللغات ومنها العربية .

وبتاريخ الجمعة ١٧ يناير ١٩٩٢ ، وفى جريدة الأهرام صفحة ١٤ ، صرح شيخ الأزهر - فى حديث صحفى - بأنه ليس للأزهر حق مصادرة الفكر، وكل ما له من حق هو كتابة تقرير - عن العمل الذى لا يوافق عليه - يُرفع إلى الجهات المختصة . ولم يبين شيخ الأزهر سبب جنوح مجمع البحوث الإسلامية عن هذا الحد ، وخروجه على القانون ، واعتدائه على الدستور ، وعدوانه على الحرية ، وقمعه للفكر ، وقصوره عن إصدار كتب تعارض كتبنا كما فعل بالنسبة لغيرنا ، وكما هو واجبه القانونى والتزامه الأدبى ! !

بهذا انتهت - رسميا - ومؤقتاً ، مسألة مصادرة هذا الكتاب وغيره ، وظلت هذه المسألة حديث الصحافة المصرية والعربية والدولية لفترة طويلة . وسوف تظل بلا شك - مَعْلَماَ هاماً فى معارك حرية الفكر ، وفى حروب النور ضد الظلام ، وفى صراعات العلم ضد الجهالة .

ويبقى السؤال : لماذا تمت المصادرة بهذا الأسلوب الفج ، غير الشرعى ، وغير القانونى !! .

إن الإجابة تكمن فيما سلف ؛ وفى أن هذا الكتاب أقلق ويقلق مضاجع جماعات الإسلام السياسى فى مصر وفى غيرها من البلاد ، وأن كتاب « الربا والفائدة فى الإسلام » أزعج ويزعج أحلام البنوك الإسلامية (وشركات توظيف الأموال الإسلامية التى أسفرت عن كارثة) ؛ ولكل من جماعات الإسلام السياسى والبنوك الإسلامية و(شركات توظيف الأموال) صلات ببعض أعضاء مجمع البحوث الإسلامية وبغيرهم من رجال الأزهر الذين عملوا طويلاً لاختراقهم ، رغَباً ورهَباً ، حتى ضموهم إلى صفوفهم ووحدوهم مع مصالحهم ؛ وبهذا أرادوا أن يكون الأزهر واجهة هجوم علينا ، يختفون هم من ورائها ويحركون الأحداث !! .

هذا هو أول تفسير لقرار المصادرة الجماعية الخاطىء ، والذى كاد أن يكون – أو قصدوا أن يكون – مصادرة لاسمنا ولأعمالنا . وإلى جانب ذلك فثم أسباب أخرى لابد أن تظهر عندما يحين الحين ويحل الوقت!!

هل انتهى الأمر بعد ذلك ؟

لقد طاش السهم وطار الصواب ، فظهرت صور عجيبة وعلت أصوات غريبة ، كانت مع غيرها وراء قرار المصادرة . وبدأت حملة هجوم ضارية علينا وعلى كتبنا فى كثير من الصحف (القومية بكل أسف) والحزبية . وهى حملة غير علمية وغير أدبية ، يبدو منها أن من حمل لم يقرأ ما كتبنا وإنما قيل له ، وأنه لم يفهم ما خطَطْنا ولكن صُوّر له ، فرد على قول من عنده لا من عندنا ، وحمل على رأى فى رأسه لم نذكره ، وتخطف سطراً ولم يكمل الفقرة ، وانتزع جملة ولم يلجأ إلى المراجع ، واجتزأ فكرة ولم يعد إلى التوثيق . ولئن دل ذلك على شيء ، فعلى العلاقة الخفية بين مصدري قرار المصادرة وغيرهم من جماعات الإسلام السياسي وآخرين ، وأن القصد كان التشويه والتشويش والشوشرة ، لا النقد النزيه الحر الذى يقوم على أساس من العلم ويستوى على نهج من الخلق .

وإن المعركة لمستمرة ، ما استمر الفكر الحر ، ومادام الظلام والجهالة! .

* * *

لم يكن كل ما وجه إلى الكتاب مطاعن بائرة أو مجارح جائرة ، بل كان بعضها نقداً موضوعياً جديراً بالاعتبار . ويتحصل هذا النقد فى نقاط ثلاث ، هى : كثرة التكرار فى موضوعات الكتاب ، وعدم وجود ترتيب منهجى (أكاديمى) لفصوله ، واتجاهه إلى التعميم والإطلاق .

* أما عن التكرار ،فيعود إلى ما سلف بيانه من أن الكتاب كُتب فى بحوث ومقالات مستقلة ، روعى فى كل منها أن تكون متكاملة بقدر

الإمكان ، لا تحيل على غيرها ولا تدفع إلى الاستعانة بسواها ؛ فلما نشرت فى كتاب كان من الأوفق أن تظل الفصول على حالها ، كل فصل منها متكامل بذاته ، حتى لا يضطرب السياق ، وحتى يمكن استيعاب الفكرة بأكملها ، فيما لو قرأ قارىء فصلاً واحداً دون غيره .

ومن جانب آخر ، فإن أسلوب التعليم ـ بطبيعته ـ يقتضي التكرار والترديد .

فكلما تكرر موضوع أو تردد قول ، لدى التعليم أو عند التجديد ، كان ذلك أوفق وأفضل لثبوت المعلومة وثبات الموضوع .

* أما عن ترتيب فصول الكتاب ، فهو على اليقين ليس ترتيباً منهجياً أكاديمياً ، لأنه ـ بطبيعة الحال ـ ليس كتاباً مدرسياً أو مرجعاً جامعياً . إنه كتاب يتعلق بجدال سياسى دينى ، ومن ثم كان من الأوفق ترتيب موضوعاته تبعاً لأهميتها فى الجدال وموضعها فى الواقع الحالى ؛ وهو ما حدث فعلاً .

* أما عن التعميم في عبارات الكتاب أو الإطلاق فى أوصافه فهو يعودُ إلى أمرين : —

(الأول) أن أغلب موضوعات الفكر والتاريخ الإسلامى متشابهة متماثلة ، وأن الاستثناء فيها قليل . لهذا كان التعميم عن الأغلب والإطلاق على الأعم أوفى بالغرض وأدخل إلى الحقيقة .

(الثانى) أن طبيعة الجدال لا تقتضى وضع استثناء على القول أو تحفظ على التقرير ، مادام الاستثناء نادرا والتحفظ بغير مبرر حقيقى .

تلك هى وجهة نظرنا فيما وُجه إلى الكتاب من نقد موضوعى ، وهو قليل . أما ماعدا ذلك فقد كان طعناً بلا أساس ، وجرحاً بغير سند ، ولغواً دون مبرر ، وشغباً لا طائل وراءه .

والحقيقة سوف تسطع ، والحق سوف يعلو ، وإنْ طال الوقت أو امتد الزمن ، وسوف نرى ويرون ! .

القاهرة فى ١٥ فبراير ١٩٩٢



مقدمة

أراد الله للإسلام أن يكون دينا ، وأراد به الناس أن يكون سياسة ؛ والدين عام إنسانى شامل ، أما السياسة فهى قاصرة محدودة قَبَلية محلية ومؤقتة . وقصْر الدين على السياسة قصر له على نطاق ضيق وإقليم خاص وجماعة معينة ووقت بذاته .

الدين يستشرف فى الإنسان أرقى ما فيه وأسمى ما يمكن أن يصل إليه ؛ والسياسة تستثير فيه أحط ما يمكن أن ينزل إليه وأدنى ما يمكن أن يهبط فيه . وممارسة السياسة باسم الدين أو مباشرة الدين بأسلوب السياسة يحوله إلى حروب لا تنتهى وتحزُّبات لا تتوقف وصراعات لا تخمد وأتون لا يهمد ، فضلا عن أنها تحصر الغايات فى المناصب وتخلط الأهداف بالمغانم وتفسد الضمائر بالعروض .

لكل أولئك فإن تسييس الدين أو تديين السياسة لا يكون إلا عملا من أعمال الفجّار الأشرار أو عملا من أعمال الجهال غير المبصرين ، لأنه يضع للانتهازية عنوانا من الدين ، ويقدم للظلم تبريرا من الآيات ، ويُعطى للجشع اسما من الشريعة ، ويضفى على الانحراف هالة من الإيمان ، ويجعل سفك الدماء ظلما وعدوانا ، عملا من أعمال الجهاد .

وعندما ساس النبى ﷺ أمور المؤمنين كان يفعل ذلك بإرشاد الوحى ورقابته ، فى كل قول أو فعل أو تصرف ، حتى ليمكن القول - طبقا للاعتقاد الإسلامى - أن الوحى هو الذى كان يسوس أمر المؤمنين . وقد وقعت حوادث ظن فيها المؤمنون أن النبى ﷺ يباشرها إيحاء من الله ، فلما سئل فى ذلك نفى الوحى فيما أتى ؛ وقال فى مرة إنه فعل ما فعله بدافع الحرب والرأى والمكيدة ، كما قال فى مرة أخرى - عندما كان الرأى المخالف هو الصحيح - : أنتم أعلم بشئون دنياكم . ولاشك أنه - فيما عدا هاتين الواقعتين - توجد وقائع أخرى لو سئل فيها النبى ﷺ لأجاب بما يقطع بأنه كان يَصْدُر فيما قال أو فعل عن رأيه هو ، وليس عن توجيه من الوحى .

فحكومة النبى ﷺ إن صح تجاوزاً أن تُسمى حكومة « لأنها بالتعبير القرآنى : إمارة » حكومة من نوع خاص جداً . إنها حكومة الله ، تسير طبقا للوحى واتّباعا له ؛ والحاكم فيها « أو الأمير » وهو النبى - مختار من الله وليس للمحكومين « أى للمؤمنين » أن يعترضوا على هذا الاختيار . فمتى نطقوا بشهادة الإسلام فقد ارتضوا النبى لسياسة أمورهم . وفضلا عن ذلك ، فهى حكومة تحكيم يلجأ إليها الناس مختارين وينفذون أحكامها راضين طائعين ، وليست حكومة حكم تفرض على المواطنين - باسم القانون - أن يلجأوا إلى سلطاتها وأن يخضعوا لأوامرها وأن يصدعوا لتنفيذ أحكامها وقراراتها ، ولو جبرا عنهم .

إن حكومة النبى ﷺ هى حكومة الله ؛ وهى حكومة تؤسس على كل القيم الدينية والمبادىء الأخلاقية ، ولا تجنح أبداً إلى أخلاقيات السياسة وسلوكياتها . إنها حكومة من نوع خاص ؛ لا توجد إلا حيثما يوجد نبى ، ولا نبى بعد محمد ﷺ .

وحكومة عمر بن الخطاب - ثانى الخلفاء الراشدين - « أو إمارته بالمعنى القرآنى » هى حكومة تخالف طبائع الأشياء وتجانب قوانين

الواقع، ومن ثم فقد بدت فترة مثالية ، تحققت بظروفها وطبيعة الحاكم، فهى لا تتكرر ولم تتكرر أبداً . ذلك أن عمر هذا هو الذى قال عنه النبى ﷺ إنه محدَّث « أى ملهما أو متنبئا » ، وأن الحق على قلبه ولسانه ، وأنه لو كان نبى بعد النبى لكان هو عمر ، ومن يقل عنه النبى هذا - بوحى من الله - يكون من طبيعة خاصة وتكوين استثنائى ، أدنى إلى طبائع الأنبياء وأدخل فى حقيقة الرائين . وبهذا التكوين وتلك الطبيعة وقف عمر ـ بقوله ورأيه وفعله ـ ضد قوانين الحياة الدنيا التى تعمل على غَلَبَةِ السياسة وأخلاقياتها عندما تختلط بالدين أو تقترب منه ؛ فظلت القيم الدينية هى السائدة دائما ، وكانت المبادىء الدينية هى الأساس دوما ، حتى ولو اختلف معه الجميع ممّنْ كانت طبائعهم توافق قوانين الحياة الدنيا التى تُغلِّبُ السياسة على الدين ، وتغلّف المطامع بالإيمان ، وتبرر الأهواء بالآيات . وبالروح العظيمة السامية ، استطاع عمر أن يفهم روح الإسلام فى الحركة والتجديد لمواكبة الواقع ومتابعة الأحداث ورؤية المستقبل ـ حتى وإن خالف نصا صريحا فى القرآن الكريم ـ فلقد ألغى زواج المتعة وألغى حقوق المؤلفة قلوبهم فى الصدقات ، مع قيام هذه الحقوق وذلك الزواج على آيات من القرآن لم تُنسخ . كما أنه منع الفاتحين من الاستيلاء على الأراضى المفتوحة ؛ رغم اتفاق غالبية المؤمنين على خلاف رأيه ، واستنادهم فى ذلك إلى آية الغنائم فى القرآن الكريم ، وإلى سُنّة النبىﷺ ، فى تقسيم أراضى خيبر بعد فتحها .

وبعد وفاة عمر عادت الأمور أدراجها وانقلبت الموازين إلى طبيعتها وبدت سنن الحياة تأخذ مجراها ؛ فغلبت السياسة الدين ، وبدا التاريخ الإسلامى منذ هذا الوقت وقد اصطبغ فيه الدين بالسياسة وتلونت فيه الشريعة بالتحزّب . وفى مجال الاقتصاد ثَمّ قانون يدعى قانون جريشام يقول : إن العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة من السوق . وفى مجال

السياسة يوجد قانون مماثل مؤداه أن القيم الرديئة تطرد القيم الرفيعة من الواقع ، وأن السلوكيات السافلة تغلب الأخلاقيات السامية وتُغرق المبادىء العظيمة . وإذا كان من الجائز والممكن أن تعمل قوة أو سلطة على وقف قوانين الاقتصاد فترة ، بأن تسعّر السلع جبريا عند اختلال التوازن بين العرض والطلب ، فإن قوانين الاقتصاد لابد أن تغلب وتعود أدراجها فيتحدد السعر بالتناسب بين العرض والطلب ، ولو كان ذلك فى سوق سوداء . كذلك فإنه من الجائز والممكن أن تعمل قوة أو سلطة على وقف قوانين الحركة السياسية ، بأن تُعلى من شأن الدين وترفع من قيمه ، غير أنّه ـ مادام قد حدث اختلاط للسياسة بالدين ـ لابد أن تغلب قوانين الحياة الدنيا وتسود ، فإذا بالسياسة تستغل لحسابها كل ما يتصل بالدين وتستعمل لأغراضها كل ما يتعلق بالشريعة .

ولقد وقف عمر بن الخطاب ـ بطبيعته الاستثنائية ـ ضد قوانين الحياة الدنيا فمال بها فى اتجاه الدين ، ومن ثم غلب الدين وانتصرت الشريعة ، غير أن هذه القوانين عادت إلى كامل فعاليتها بعد مقتله . فما إن ولى عثمان بن عفان أمر المؤمنين خلفا لعمر حتى ضاعف عطايا الناس وسمح لوجوه المؤمنين بمغادرة المدينة ، مع أن عمر منع ذلك لكيلا يقيموا مناطق نفوذ خارج المدينة تتشرب كل أنماط الملك وتتطلع إلى كل مغانم الحياة وتتنافس بأسلوب الساسة وأهدافهم ، وهو ما حدث فعلاً فيما بعد . هذا فضلا عن أن عثمان مال إلى قبيلته الأموية ـ والتى كانت لها السيادة على مكة وقريش قبل الإسلام ـ وفتح خزائن بيت المال أمام أهله وأقاربه ، فظهرت معارضة له من الهاشميين بزعامة على بن أبى طالب ، ومنذ هذا الوقت بدأ التاريخ الإسلامى يأخذ صورة قبلية . وبدأ الصراع القبلى فى ساحة السياسة وهو يتشح بعباءة الدين ويختفى تحت رداء الشريعة فكان صراع بين الأمويين والهاشميين ، حتى انتصر الأمويون فأسسوا الدولة « الامبراطورية » الأموية ، ثم صراع بين العباسيين والعلويين إثر نجاحهما معا فى إسقاط الدولة الأموية ، وهكذا .

إن حصر الخلاف السياسى فى مجال السياسة وإعطاءه اسمه الحقيقى وصفته الطبيعية يجعل الأمور تجرى فى نطاق الصواب والخطأ . فعمل الحاكم أو قوله إما أن يكون صوابا وإما أن يكون خطأ ، وكذلك الحال فى عمل المعارض أو قوله . لكن صبغ السياسة بالدين ،وتلوين التحزب بالشريعة ينقل المسائل إلى منطقة حساسة جداً ، وخطرة للغاية ، هى مجال الحِلّ والحُرْمة ؛ فكل عمل أو قول للحاكم ـ مهما يكن ـ حلال وشرعى ، وله من القرآن سند ومن الشريعة أساس . وكل عمل أو قول للخصم ـ مهما يكن ـ حرام وغير شرعى ، وله من القرآن نقض ومن الشريعة رد .

ومع أن الخلاف بين عثمان ومعارضيه ، والخلاف بين على بن أبى طالب ومعاوية ، والخلاف بين الأمويين والهاشميين ، والخلاف بين الهاشميين والعلويين ، هذا الخلاف كان فى جوهره خلافا سياسيا ، فلقد أضفيت عليه صبغ الدين وأسبغت عليه معانى الشريعة ، فصارت كل فرقة تدعى لنفسها احتكار الحق وتزعم أنها وحدها على جادة الإيمان، وترمى غيرها باتباع الباطل وتدعى أنها كافرة بالله ملحدة بالدين، وبهذا تشعب الإسلام فرقاً ، وصارت حومة الدين ساحة للسياسة ، أبيحت فيها كل حرمة وانتهكت فيها كل قيمة وزيفت فيها كل المبادىء .

وفى حمى الصراع السياسى الذى غلب على التاريخ الإسلامى ، والذى اتشح بالدين وتسربل بالشريعة ، ذابت قيم الإسلام السامية وامّحت مُثُل القرآن العليا ، وعاد المسلمون القهقرى إلى أخلاقيات الجاهلية وسلوكيات ما قبل الإسلام ، من اعتزاز بالعصبية القبلية ، وتفاخر بالجاه والنسب ، وتقاتل على عروض الدنيا ، وتصارع من أجل تأويلات لفظية أو خلافات شخصية أو أشياء تافهة ، وإشباع للشهوات وإغراق فى الملذات ، وحِلّ للحرمات – حتى حرمات

الموتى ، وتمثيل بالجثث وعقاب للرفات – للتشفى وإذهاب الغيظ الدفين .

فعندما قُتل عثمان بن عفان أَبَى قاتلوه أن يدفن فى مقابر المسلمين واعتدوا على الجثة حتى كسر ضلع منها ، ثم دفن عثمان فى مقابر اليهود حتى إذا ما ولى معاوية أمر الخلافة أضاف هذه المقابر إلى مقابر المسلمين. وقد مثل قتلة الحسين بن على بجثته ، وهو سَبْطُ النبى . وأخرجت جثة زيد بن على زين العابدين بعد دفنها وصلبت أمام الناس حتى تحللت . وعندما غلب العباسيون الأمويين نبشوا قبور الخلفاء وأخرجوا رفاتهم ليجلدوها بالسياط !! ودعا أبو العباس السفاح ـ أول الخلفاء العباسيين ـ من بقى من الأمويين إلى قصره وأمر بقتلهم شر قتلة ، ثم فرش البُسُط على أجسادهم ـ وبعضها لم تفارقه الحياة بعد ـ ومد السماط وجلس يأكل هو وأعوانه ، ثم قال بعد أن شبع : إنه لم يأكل أشهى ولا ألذ من ذاك الطعام .

هذى أمور ليست من الإسلام فى شىء ، وإنما هى خلق جاهلى وتصرف جاهلى ، لكنها ـ مع الأسف الشديد ـ أصبحت من صميم النظام السياسى فى الإسلام فى شتى عصور الخلافة بعد عمر بن الخطاب (باستثناء خلافة على بن أبى طالب ولم تكن خلافة مستقرة ، وخلافة عمر بن عبد العزيز ومدتها عامان) . ونظرا لتشابك عوامل كثيرة وتضافر أسباب متعددة فقد صار الكثير من المسلمين ، وغير المسلمين ، يعتقد خطأ أن هذا النظام السياسى جزء من الدين ، بل وربما عدوه ركنا من أركان الإيمان ، وهو أمر أدى إلى خلط الإسلام بالصيغة السياسية له ، وإلى دمج الدين فى المظهر التاريخى الذى قام خطأ واستمر خطأ خلال فترة معينة ، إن طالت وامتدت أربعة عشر قرنا .

وقد كان من نتيجة اختزال الإسلام فى السياسة واختصار الشريعة فى التحزب أن أصبح التاريخ الإسلامى – على ما أنف بيانه – تاريخا للصراع بين القبائل والقبائل ، بين الطوائف والطوائف (فى الأندلس)

بين الفرق والفرق ، بين جنس « عربي » وجنس « فارسي » . وقد أخذ هذا الصراع شكل الدين ووصف الشريعة . فاضطرب كل من الفهم الديني والعمل السياسي ، واضطرم كل خلاف وأية خصومة - مادامت تكتسب من الدين قوة عاطفية وتقتبس من الشريعة فورة عارمة .

ومن جانب آخر ، فقد كان من شأن الخلط بين الدين والسياسة أن أصبح الخليفة خليفة لله وليس خليفة للمسلمين ، يلي الخلافة بالبيعة أو الانتخاب أو ما ماثل . وسواء بالعقيدة أم بالواقع فلقد صار الخليفة معصوما في فعله وقوله ، ثم صار مستبداً في الرأي والحكم ، رقاب الناس ملك له ، ودولة الخلافة ضيعة خاصة له ، يعطي الحياة ويهب المال نزوة أو شهوة ، ويأخذ الحياة أو يأخذ المال غصبا أو غضبا .

وأثر ذلك تأثيرا كبيراً جداً على الفقه وعلى جماعة المسلمين .

فثمة بعض من الفقهاء حوّموا حول الحكام وصاروا فقهاء السلطة يبررون لها كل المظالم ، ويحسنون كل المساوىء ، ويزينون كل الخطايا ، ويصدرون ضد أي خصم أو معارض فتاوى بأنه كافر ملحد مفسد في الأرض يحل دمه شرعا . هذا فضلا عن أنهم كانوا - فيما يفعلون - يخاطبون الخليفة بالآيات القرآنية التي خوطب بها النبي ﷺ لتأييد فعله وتبرير تصرفه ، في إيماءات أو إشارات تفيد معنى المطابقة بين شخصه وبين النبي ﷺ ، مما أدى إلى نتيجة وخيمة جداً ، حين خلط العقل الإسلامي بين مقام النبوة ومنصب الخلافة .

وثمة بعض آخر من الفقهاء آثروا الابتعاد عن السلطة والانكفاء على حيواتهم وعلومهم والنأي عن الخوض في أي شيء يمس السلطان من قريب أو بعيد . وبهذا أعرضوا عن فقه القانون العام (السلطة السياسية وصلتها بالمسلمين) وأسرفوا في توافه المسائل وقشور المباحث مثل موضوعات الحيض والنفاس ونواقض الوضوء ورمي الجمرات وما شابه .

وهكذا انتهى الفقه الإسلامى إلى أن يصبح خلوا من أية نظرية سياسية واضحة ، وصفرا من أى نظام سياسى متكامل ، وإنما ابتعد فى بعضه عن كل ما يمس الحكام أو اقترب فى بعضه من كل ما يرضيهم ويسعدهم . وصار العقل الإسلامى حتى اليوم يقوّم الحكام تقويما شخصيا ، فيعنى بشخص الحاكم ، ويلح على صفاته ومزاياه ، ويبرز عدالته وحكمته - حتى ولو كانت نزوات أو شطحات أو هفوات ، لكنه لا يعنى أبداً ، ولا يهتم ولا يلتفت مطلقا ، إلى ضرورة قيام نظام سياسى محكم سليم واضح متكامل ، يسير طبقا لضوابط محددة ، وينطلق وفقا لقواعد مرسومة ، ويتعدل تبعا لأسس مدروسة ، ولا يكون الحاكم فيه إلا جزءاً من النظام ، واجهته ومظهره ، جزءاً مؤثراً وفعالا ، لكنه - على اليقين - ليس كل شيء فيه وليس بديلا عنه .

أما على المستوى الشعبى ، فإن الخلط بين الدين والسياسة ، تسييس الدين وتديين السياسة ، فرق المسلمين شيعا وفرقا ، كل منها يعتصم بآيات من القرآن ويتحدى بأحاديث للنبى ﷺ ويحتمى بآراء قادته ويتحامى بفتاوى فقهائه ، فقامت خصومات شديدة بين هذه الشيع والفرق ، ظاهرها الدين وباطنها السياسة ، دعواها الشريعة وحقيقتها السلطان . وصار الاتهام بالكفر والإلحاد والإفساد فى الأرض اتهاما شائعا من كل فرقة للأخرى ومن كل شيعة للشيعة المخالفة . وفى ذلك أبيح دم الجميع ، وأهدرت حرمات كثيرة .

ومن جانب آخر ، فإن المظالم السياسية الشنيعة - التى بُررت دائما بالدين وسُوّغت بالشريعة وسوندت بالفتاوى - هذه المظالم أثرت على أخلاقيات المسلمين فجعلتهم ينسحبون من الحياة العامة إلى شئونهم الخاصة وحدها ، وأفقدتهم كل اهتمام بالعمل العام والتضحية من أجل المجموع والتضامن مع الآخرين وابتدار أى أمر ، فانطوى كل على مصالحه الخاصة ، وانحصر فى أسرته ومن حولها ، وتخلخل فـي توافه

المسائل ، وتحلل فى سفاسف الحياة ، فصار الجميع إلى طباع جافة من الأنانية والخوف والجبن والفساد والوشاية والتملق والانتهازية ، وافتقدوا أية رؤية تكاملية للحاضر وأية رؤية بصيرة للمستقبل . هذا فضلا عن الفصام الذى حدث فى الشخصية الإسلامية ، فصار قولها غير فعلها ، وظاهرها غير باطنها ، وما تقوله فى السر غير ما تذيعه فى العلن .

هذا هو الأثر الحتمى والنتيجة الطبيعية لاختزال الإسلام فى السياسة، واعتبار أن السياسة هى الركيزة الأولى للدين والصيغة الوحيدة لإقامته وسيادته واستقراره وفعاليته . وقد ظل هذا هو حال الإسلام والمسلمين حتى ألغيت الخلافة - التى تركزت فيها كل معانى السياسة الدينية - فى ٣ مارس سنة ١٩٢٤ ، وعند ذاك اتخذت حركات تسييس الدين وتديين السياسة وضعا آخر ، أشد خطراً وأكثر تزييفا وأبعد تحريفا .

لقد أدى إلغاء مصطفى كمال أتاتورك للخلافة إلى أن يطمع كثيرون فى وراثتها وتملك المسلمين باسمها . فتطلعت إليها بعض الأسر المالكة، وإلى جوار هذه الأسر قامت بعض الجماعات تدعو إلى إعادة الخلافة الإسلامية ، تحت إمرة هذه الأسرة أو تلك . ثم عاد فطمع بعض قادة هذه الجماعات فى أن يكون أحدهم هو الخليفة المنتظر .

وفى حمى التنافس ولهيب التسابق ، توافقت قوى وتناقضت ، وتحالفت تيارات وتصارعت ، وتألفت جبهات وتقطعت ، وتداخلت خيوط وتفاصلت ، وبدت الأمور فى العالم السياسى مضطربة مختلطة مهتزة غامضة ، تشترك فيها قوى محلية وتساهم فيها عناصر خارجية وتؤثر فيها عوامل أجنبية ، فلم يستبن أو يتضح المخلص من المغرض ، والعالم من الجاهل ، والمتجرد من المتاجر ، والمؤمن من العميل .

ولأن بيوتا مالكة فى حومة الوغى ، ولأن كل الأغراض تركزت على الخلافة ووراثتها تحت أى عنوان تكون ،سواء كان ذلك بالاسم أم

بالواقع، لذلك فقد ظهرت السياسة على الدين ، وتركز العمل الإسلامى فى غالبيته على الحركة السياسية ، فأطفأ بذلك شعلة الدين ، وخَافَتَ من روحه الفياضة ، وكاد أن يلغى العمل العقلى والروحى لتجديد الفكر الإسلامى وجعله موافقا للعصر مواكبا للظروف مفيدا للإنسانية .

ومع وجود تيار أصولى إسلامى ، عقلى وروحى ، فإن التيار السياسى ـ بأخلاقيات السياسة وإغراء المال وجعجعة التحزب وطنطنة الشعارات ـ بدا كما لو كان هو الوحيد فى الساحة ؛ وهو حريص على ذلك ، وعلى ألا يوجد بجواره تيار عقلى روحى لا يقوم على التحريف ولا ينهض بالتزييف ولا يقبل عمالة ولا يرتضى تدنيًا .

ولقد قامت شعارات السياسة الدينية على عدة صيغ : أن الحاكمية لله وحده ولا حاكمية لبشر ، وأنه لابد من حكومة دينية لإقامة النظام الإسلامى ، وأن الجهاد فريضة غائبة يتعين إعادتها لمواجهة أعداء التيار من حكام أو مفكرين ، ولضم دار الحرب إلى دار السلام (أو دار الإسلام) وأنه لابد من تطبيق الشريعة الإسلامية وإلا تعين حرب المجتمع ، وأنه لابد من فرض جزية على غير المسلمين وإلا كان المجتمع جاهليا كافرا بالله ، وأنه لا يوجد إلا الحلّ الإسلامى لمواجهة كل مشاكل المجتمع الوطنى والدولى ، وأن الإسلام دين ودولة ، وأنه لا ينبغى أن تكون للمسلم أية جنسية إلا الإسلام ، ويتعين ألا يكون له ولاء لوطنه بل لجماعة المسلمين .

ونظراً لأن هذه الشعارات العامة والصيغ الهلامية لا تُناقش بالعقل ولا تُقدم من خلال دراسات علمية جادة ، بلا تحريف ولا تزييف ، بل تتوالى وتلح بأسلوب الدعاية الذى يعمد إلى التأثير من خلال التكرار وحده ، وتمتد وتنتشر بنهج الإعلان الذى يهدف إلى النجاح ـ ولو بأى ثمن ـ على أسس اقتصادية محضة ، وبغير اعتبار للقيم الرفيعة

والأخلاق السامية ، لكل ذلك كان من المتعين أن يصدر هذا الكتاب ليناقش هذه الصيغ وتلك الشعارات بأسلوب علمى سديد ، وليقدم الفارق الصحيح بين الأصولية الإسلامية السياسية الحركية ، والأصولية الإسلامية العقلية الروحية .

* * *

وإذا كان سياق البحث لا يتسع لبعض المسائل ، فإنه يكون من دواعى التكامل أن تعرض هذه المسائل من خلال المقدمة ، بالإيجاز الذى يقتضيه المقام ؛ وهذه المسائل تتأدى فيما يلى :

أولاً : يحدث خلط شديد ـ سواء عن عمد أم عن جهل ـ بين حاجة أى مجتمع إلى حكومة ، وبين ما يسمى بالحكومة الإسلامية . فلا شك أنه من بدائه الأمور أن أى مجتمع يحتاج إلى حكومة ، بل إن أية جماعة ـ ولو كانت من ثلاثة أفراد ـ فى حاجة إلى رئيس أو أمير أو قائد . وقد أفاض الفلاسفة والمفكرون (وخاصة فى فرنسا قبل الثورة ، وفى بريطانيا) فى بيان الأسس الفلسفية والاجتماعية لذلك ، كما دلل علماء علم الأحياء « البيولوجى » على ضرورة وجود القيادة حتى فيما بين الحيوان والطيور . لكن مناط البحث ليس فى ضرورة وجود حكومة ـ وهو أمر ضرورى ـ بل فى شكل وطبيعة هذه الحكومة ، هل هى حكومة تتركز في فرد له سلطة مطلقة أم تقوم على نظام دقيق ومؤسسات محددة لا يكون الحاكم فيها إلا جزءا من أداة الحكم ، جزءا هاما ومؤثرا لكنه على القطع ليس كل النظام وليس بديلا عنه أبداً ؟ هل يكون الحكام علماء فى علوم الدين كالفقه والتفسير واللغة والتاريخ والكلام والأصول والحديث وغير ذلك ؛ أى يكون الحكم حكرا لهؤلاء ، أم أنه يمكن لأى مسلم صالح أن يكون حاكما ، خاصة مع قيام المؤسسات فى نظام الدولة الحديثة وتفرع التخصصات وتنوعها فى شتى العلوم ـ حتى فى العلوم الدينية التى لم يعد يجمعها جامع بل تتفرق ـ كما سلف ـ في علوم شتى كالفقه والتفسير

واللغة والتاريخ والكلام والأصول والحديث وغيرها ؟ هل يكتسب الحكام عصمة وقداسة - دينية أو واقعية - أم يعدون أفراداً من البشر غير معصومين ولا مقدسين ولا مميزين ؟! هل تكون الحكومة مسئولة أمام الشعب أم أن مسئوليتها لا تكون إلا أمام الله فى الحياة الآخرة ؟!

تلك هى الأسئلة التى يتعين أن تكون مناط البحث ، دون أن تستعمل الحجج الخاصة بضرورة وجود حكومة فى أى مجتمع للتدليل على ضرورة قيام حكم دينى يقتصر على بعض الناس من دون المواطنين ، ويضفى على نفسه عصمة وقداسة ، ويرمى أى معارض بالكفر والإلحاد والمروق ، ويتهم أى مصلح بالإفساد فى الأرض .

ثانيا : إن قيام نهضة إسلامية أمر هام جداً ، وضرورى للغاية ، لصالح الدين وصوالح المسلمين ولنفع الإنسانية جمعاء . غير أن النهضة لا تكون إلا إذا قامت على تجديد للروح وتحديث للعقل ، فصارت وعيا فائقا بالماضى والحاضر والمستقبل ، بقوانين العلم وأساليب الحياة ، بنظام الكون ومنطق التاريخ . أما استفراغ الإسلام فى شكل سياسى واستخواء الدين فى صيغة حزبية ، واستبدال الإسلام السياسى بالإسلام دينا ، فهو أمر شديد الخطورة على الدين والإسلام والمسلمين والبشرية جمعاء ، لأنه ينقل إلى ساحة الدين مكائد السياسة ودناءة أساليبها ، ويباشر أمور الإسلام بألاعيب الأحزاب ووصولية طرائقها ، ويجعل من التدنيات السياسية والتلاعبات الحزبية مثلا دينية عليا ؛ هذا فضلا عن الآثار السلبية الوخيمة على جماعة المسلمين ، مما سلف بيانه من قبل .

يضاف إلى ذلك أن تغليب السياسة على الدين والإلحاح على العمل السياسى بدلا من الجهد الروحى والعقلى من شأنه أن يحول النهضة إلى مجرد مدّ - أى محض حركة مادية - ربما كان أهوج غير بصير . ومن عجب أن ذلك ما يستشعره قادة السياسة الدينية إذ يقولون إن ثمة مدا دينيا ، وكان من الأصح أن يكون المد الإسلامى نهضة إسلامية ، بالمعنى الآنف ذكره .

ثالثا : من المسلم به أن أية دولة لا يمكن إلا أن تقوم على المبادىء والقيم الدينية للغالبية من شعبها . وبهذا المعنى يمكن أن يفهم شعار «الإسلام دولة ودين » على أنه لا يهدف إلى المعنى السياسى ، بل يرمى إلى أن تستوى الدولة والمجتمع على كل القيم الدينية الإنسانية . وهذا المعنى يفرض على المجتمع ، وعلى كل فرد فيه أن يعمل بجد وإخلاص لإرساء القيم الدينية ، أخذا وعطاء ، قولا وعملا ، ذلك أن القيم والأخلاقيات صيغ اجتماعية وممارسات جماعية ، ولا يمكن أن تكون فروضا حكومية أو قيودا سياسية . إنما على شاكلة ما يكون الشعب يكون الحكام ، وكيفما يكون الناس يولى عليهم .

والمقصود من التمييز بين السياسة والدين أن تقوّم الأعمال السياسية باعتبارها أعمال بشر ليسوا مقدسين ولا معصومين ، وأن الحكام مختارون من الشعب وليسوا معينين من الله .

ووصف هذا التمييز الهام بين الدين والسياسة بأنه اتجاه علمانى « أى ملحد » ـ إن حدث ـ لا يكون إلا عملا من أعمال الحزبية والتعصب الذى يعمل على خلط الأوراق وتمييع الحدود وتزييف الضوابط وتحريف المعانى . ذلك أن هذا التمييز وحده هو الذي يخدم الإسلام ويعلى من شأن الدين ويقضى على أى احتمال لاستغلالهما فى أغراض سياسية وأهداف حزبية ، ويتلافى كل الأخطاء التي حدثت على مدى التاريخ الإسلامى ، والتى استطالت وأسرفت .

رابعا : لابد أن يكون من المفهوم والواضح أن الإسلام غير الصيغ التى يظهر بها أو التى ظهر بها خلال التاريخ ، وأن الدين ليس بالضرورة كل أو أية ممارسة له ـ ولو كانت غير سليمة . بهذا الفهم السوى يمكن تقييم المسائل تقييما صحيحا . فالخلافة بخاصة ، والنظام السياسى بعامة ، مجرد صيغ أو أشكال اجتماعية وسياسية ، ظهرت موازية للدين أو متواكبة معه ، أو متسربلة به ، وفساد هذه النظم كلها أو بعضها لا

يعنى فساد الدين نفسه أو بطلان الإسلام ذاته ، بل إن دمجها فى الدين وخلطها بالإسلام هو الذى يفسد ويبطل ، طالما كان يسحب على الدين مساوئها ويغطى الإسلام بأخطائها . والفهم الصحيح الذى يمّيز - فى تقدير المنطق - واقع التطبيق عن المبدأ ويفرّق بين الشكل والمضمون ويحدد ما بين الدين ومظهره التاريخى ، لابد أن يعترف بالأخطاء التاريخية والأشكال الفاسدة والمظاهر العفنة ، ليباعد بينها وبين الدين ويفارق بينها وبين الإسلام ، ومن ثم يهىء لتطبيق أرشد ويوطىء لنظم أصح وأسلم .

ولقد بدت نزعة غريبة تزعم أن التاريخ الإسلامى قد زُيف ، إذ عمد العباسيون إلى تشويه أعمال الأمويين ، وسعى خلفاء العباسيين إلى الإساءة لأعمال هؤلاء ، وقصد الشيعة إلى العبث بكل أفعال وأقوال السنة ، وهكذا . ومن الغريب أن تلك النزعة لم تصدر عن أجنبى أو عن شخص غير مسلم أو عن الاتجاه الذى يسمى بالعلمانى ، لكنه صدر عن اتجاه تسييس الدين - بشتى فصائله - بقصد رد بعض الوقائع التى يجرى الاستشهاد بها على وقوع مظالم من الخلفاء المسلمين (بعد الراشدين) أو ولاتهم ، أو إبدائهم أقوالاً تفيد معنى العصمة أو تؤكد فكرة خلافة الله لا خلافة المسلمين . ومعنى هذا أن التيار الذى يرمى التاريخ الإسلامى كله بالتزييف لكى لا يقر بوقائع خاطئة ، يتصرف كما تصرف أوديب - فى الأساطير (الميثولوجيا) الإغريقية - حين فقأ عينيه لكى لا يرى الحقيقة .

إن دعوى تزييف التاريخ الإسلامى لإخفاء وقائع ضد الإسلام ، تعمل - من حيث تدرى أو لا تدرى - على توطيد احتمالات عودة مثل هذه الوقائع وتكرارها ، مادامت لا تستنكرها ولا تستهجنها ولا تعرف أنها ضد الإسلام ذاته . هذا فضلا عن أنها تبدأ حركة خطيرة قد تمتد إلى كل التراث الإسلامى فتتهمه بالتزييف والتحريف وتعمل على إلقائه

جانبا وعدم التعويل على أى شىء فيه . يضاف إلى ذلك أنها إذ تتهم كل أسرة أو كل خلافة بتزييف وتشويه أعمال سالفتها إنما توجه إلى الخلافة أشنع التهم وترمى الأمة الإسلامية بأفظع الأوصاف ، حين تزعم أن الخلفاء لم يتقوا الله فى الحقيقة وأن الأمة لم ترد على مفتر افتراءه ولم تمنع مزيفا من تزييفه ، ولم تحل بين محرف وما حرف ، بل إنها بنت كل أمجادها وروت كل تاريخها على أوهام وأخطاء وأكاذيب وتحاريف وتخاريف .

ومع كل هذا ، فماذا يقال عن تاريخ الطبرى ، ومؤلفه أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى (٨٣٩ - ٩٣٢) ، وعن الكامل ومؤلفه ضياء الدين محمد بن محمد بن الأثير (١١٦٣ - ١٢٣٩) ؟ هل كان هذان - ولا داعى للإشارة إلى غيرهما - من عملاء السلطة ومزيفى التاريخ ؟! وإذا جاز أن يقال ذلك عن تاريخ الطبرى أو أن يجرّح الرجل فى ذمته ، فماذا عن تفسيره للقرآن الكريم وهو عمدة التفاسير ؟! وهل يمكن إذا صح هذا الاتهام أن يركن أحد إلى أى مرجع إسلامى أو أى كتاب ألفه مسلم ؟!

إن هذا الاتهام غير صحيح على الإطلاق ، وليفقأ من شاء عينيه ، لكن الحقيقة ستبقى واضحة . وإن من عمل المسلم الحق - وصحيح إيمانه - أن يرفض كل ما هو مضاد للإسلام مناف للشريعة ، حتى ولو كان قد صدر من صاحب شأن أو مكانة ، أو كان قد تكرر على مدى التاريخ الإسلامى ، حتى أخفى وراءه الحقيقة .

لقد صاحب هذا الإنكار دفاع حار عن الأمويين وغيرهم من الطغاة ، كأنما ذكر مظالم الظالمين دون التبرؤ منها يسىء إلى الإسلام ولا يطهّره منها ومنهم ! ويقول القائل إن ثمة رجلا دخل على معاوية بن أبى سفيان وقال له : السلام عليك أيها الأجير ! وهكذا ، بجملة واحدة أخذها معاوية مزاحا أو قبلها فى « ساعة رضا » صححت كل المظالم

واعتدلت كل الموازين ، ولم يعد معاوية ظالما مغتصبا ، ولا عاد نزاعه مع علي بن أبي طالب افتئاتا وطمعا وإفسادًا ، ولا صار تحويله الخلافة إلى ملك عضوض خطأً وانحرافاً !!

فهل يستقيم منطق بعد هذا المنطق ! وهل يصح تاريخ بعد هذا القول !!

خامسا : يمر العالم الثالث (العالم النامي) ومنه مصر وبلاد الشرق الأوسط بأزمات اقتصادية واجتماعية خانقة ، تعود في جوهرها إلى فساد السلطة السياسية في هذه البلاد خلال الخمسينيات والستينيات والسبعينيات ، وإلى فساد النظام الإداري فيها ، وإلى عدم نشوء روابط اجتماعية وقيم إنسانية جديدة .

فلقد كانت السلطات السياسية في أغلب هذه البلاد غرة غير ناضجة ، أو عابثة غير جادة ، أو عاطفية وليست واقعية ، أو جاهلة بلا علم أو معرفة . ونتيجة لذلك فقد بددت ثروات البلاد ولم تخطط لمستقبلها واستنفدت قواها ولم تُعْن بالتنمية الحقيقية ، هذا بالإضافة إلى أنها أفسدت الشعوب حتى لا تحاسبها (في المدى القصير ، حال حياة الحاكم) فأفسحت لها التطلعات ولم تربط ذلك بالإنتاج أو القدرات ؛ ومن ثم أصبح كل فرد يسعى إلى الحصول على كثير من السلع الاستهلاكية الترفيّة من غير أن يوازن بين ما يحصل عليه وما يؤديه من عمل أو ما يبذله من جهد ، ودون أن يقيد تطلعاته بإمكاناته ووضعه أو يحد طموحاته بظروفه وحاجته . لقد أصبح التكديس السلعي ميزة اجتماعية في هذه البلاد ، سعى كلٌّ إلى الحصول عليها ولو تحطم النظام الاجتماعي أو تهرأ النظام الاقتصادي أو تقوض النظام السياسي .

وإذا كانت الشراهة جهنم النفس التي لا تمتلىء أبداً ، بل تسأل دائما عن المزيد ، فإن الاتجاه المحموم إلى التكدس السلعي لا يُشبع ولا يُروى ولا يُرضى ، وإنما يجد كل فرد دائما ما هو في حاجة إليه ، أو يرى أن ما

لديه من ميزة اجتماعية أقل أو أدنى مما لدى غيره ، ومن ثم فإن الاحباط المستمر يرين على كل نفس ويحطّ فى كل فؤاد .

وينتهز تيار السياسة الدينية الأزمة الاقتصادية وما يشعر به كلّ من إحباط دائم ، فلا يسعى لتقديم الحلول العلمية ، وإنما يستغل الوضع لأغراضه وأهدافه فيشيع أن تطبيق شرع الله (الذى لا يقوم به أحد سوى قادته) يؤدى إلى انفراج كل أزمة وتحقيق أى أمل ورضاء كل فرد ، هكذا دون اتباع سنن الله فى الحياة ، من أن لكل عامل ما عمل ، وكل وما كسبت يداه . وفى الادعاء السياسى يتمثلون بالآية القرآنية ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض﴾ «سورة الأعراف ٧ : ٩٦ » لكنهم لا يقولون ـ وربما لا يفهمون ـ أن بركة الله تجيء مع العمل أو ضمن العمل أو بعد العمل ، لكنها لا تغنى عن العمل أبداً ولا تكون بديلاً له .

لقد رفع الإسلام من شأن العمل ، فقرن الإيمان ـ دائما ـ بعمل الصالحات ، وليست الصالحات فى الفهم السديد صلاة وزكاة وحجا وعمرة فقط ، إنما هى إلى ذلك ، بل وقبل ذلك ، كل عمل نافع للإنسان مفيد للحياة خادم للبشرية . وقد روى عن عمر بن الخطاب ما يفيد أن السعى فى طلب الرزق (أى العمل) أفضل من الجهاد ، إذ قال : « لأن أموت بين شعبتى رَحْل أسعى فى الأرض أبتَغى من فضل الله كفاف وجهى أحب إلى من أن أموت غازيا » أى أن العمل أفضل من الجهاد .

إن الأصولية الإسلامية الروحية والعقلية . . الأصولية الإسلامية الصحيحة ، هى التى تعيد بعث الروح الإنسانية وتعيد تجديد الفكر الدينى وخاصة فى مسائل أربع :

أ - إن الإلحاح على التكاثر العددى فى أمة الإسلام وفى الشعب المصرى دعوى تعمل على تقويض المجتمع وتهديد الإسلام ، فى وقت

أصبحت العبرة فيه بالكيف النوعى ، حيث يكون الرجل بمائة ، أو بألف أو أكثر ؛ فيستهلك حاجة واحد ويقدم عطاء أمة (جماعة) ومن ثم يقوى المجتمع ويشتد وينهض . أما العدد فى الوقت الحالى - وبغير ترشيد كامل وقبل التخطيط لهذا الترشيد ووضعه موضع التنفيذ ؛ هذا العدد يكون عبئا يحول دون أية تنمية حقيقية ويمنع أى تقدم علمى أو ثقافى أو حضارى ويضغط على بنيان المجتمع حتى يتصدع وينهار .

ب - إن العمل فرض على كل فرد ، وإن الصالحات هى - إلى جانب الصلاة والزكاة وغيرهما - أى عمل نافع وأى رزق شريف - مهما يكن أمره أو تكن طبيعته . ومن جانب آخر ، فإن الإنسان المؤمن حقيقة هو ذلك الذى يربط تطلعاته بظروفه ويقيد طموحاته بقدراته ، ولا يسعى إلى التكديس المادى الخارجى كميزة له ؛ ولا يحسد غيره على ماليديه ولا يمن على سواه بما يملك .

جـ - إن الأخلاقيات السليمة هى غاية كل فريضة ﴿ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾ فالأخلاق هي الملاط السليم الذى يلصق قوى المجتمع ويوازن بين الجميع ويساند كل فرد ويسهل كل عمل ، ويُرْبِى القدرات ويزيد الطاقات . وإن المؤمن الحقيقى ليس ذلك الذى يمتنع عن إيذاء غيره فحسب . بل هو هذا الذى يكون إيجابيا نشطا فعالا فى إماطة الأذى عن أى فرد وفى إفادة الجميع والإحسان إلى كل إنسان وبناء المجتمع بوعى وقدرة وفاعلية وإسعاد الإنسانية كلها .

د - إن كل عمل لابد أن يترابط بغيره ويتواشج بالمجتمع ويتناسج مع الإنسانية لإنشاء حضارة سامية سامقة ، يكون الله سبحانه وتعالى قبلتها ، ويكون كل إنسان فى العالم محورها ومركزها .

سادسا : تدعو بعض فصائل تيار السياسة الدينية إلى عدم الولاء للوطن بدعوى أن هذا الولاء جاهلية ، وأن الولاء الصحيح هو الذى

يكون لجماعة المسلمين . وهذه الدعوى عدمية فوضوية لأنها تهدم ولاء المصريين لمصر وتدعوهم إلى تحطيم الوطن وإشاعة الفرقة والفوضى فيه، فلا طاعة لحكومة ولا تضامن مع المواطنين ولا سداد للضرائب ولا أداء للجندية ولا ممارسة للخدمة العامة ولا مباشرة للالتزامات الاجتماعية، وهكذا . وحتي على فرض أن جماعة المسلمين لها كيان ظاهر موحد وثابت ـ وهو مجرد فرض ـ فإن نقل الولاء من الوطن إلى هذه الجماعة يقتضى وقتا ويتطلب تمهيداً ويستلزم عملا . أما التضحية باليقين فى سبيل المشكوك فيه وتهديم الكائن تطلعا إلى المجهول ، فهو عمل يدعو إلى الفوضى ولا يكوّن الدولة الإسلامية التى يدعون إليها . وفى الفترة ما بين هدم النظم القائمة التى لا يرضون عنها وإنشاء نظام جديد ـ إن أمكن إنشاؤه ـ فإن الفوضى سوف تجتاح كل شىء وإن العدم سوف يقضى على كل حياة ، فلا يمكن بعد ذلك إنشاء أى كيان جديد أو سليم .

إن هذه الدعوى عدمية فوضوية تهدم ولا تنشىء ، تقوض ولا تبنى ، تخلع ولا ترفع ؛ وإن نظرة واحدة إلى التاريخ الإسلامى تبين أنه حتى فى العصور الزاهية كانت المحلّيات قائمة ومعتبرة ، وكان للوطن قيمة وولاء، هذا فضلا عن أن دولة الإسلام كانت فى الحقيقة تجميعا لكيانات عديدة وأشتات متفرقة ودويلات متفاصلة وحكام شبه مستقلين .

* * *

وبعد :

فإن هذا الكتاب لا يؤيد سياسة معينة ولا يحبّذ نظاما قائما ولا يشايع حكومة بذاتها ؛ ذلك أنه من الواضح للجميع مدى ما فى النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية من قصور وخطأ وفساد ، وإنها جميعا ـ لا فى مصر وحدها ولا فى الشرق الأوسط بأجمعه ولكن فى العالم بأسره ـ

فى حاجة إلى تغيير جذرى وإبدال كامل ، على أن يكون ذلك بأسلوب علمى رصين ، وبعد تقديم دراسات جادة وتنظيرات سليمة تقوم على خلفية إنسانية سامية وتستند إلى حس كونى مرهف ، وإعداد المجتمع العالمى لها إعداداً سليما .

إن الكتاب ليقصد ، مع غيره من القاصدين ، إلى العمل على استنارة العقل الإسلامى وبعث روح المسلم وتجديد الفكر الدينى ونشر الأصولية الإسلامية العقلية والروحية ووضع نظريات واضحة ومحددة فى السياسة وفى القانون .

والله تعالى ولى التوفيق .

محمد سعيد العشماوى

القاهرة فى ١٥ أكتوبر ١٩٨٦

حاكمية الله

« إذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزل على حكم الله ، فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك ، فإنك لا تدرى أتصيب حكم الله فيهم أم لا » .

[من وصايا النبى (ﷺ) إلى بُرَيْدة]



نهج الطغاة

كل من له اتصال بالعلوم الاجتماعية ـ دارسا أو باحثا أو مطّلعاً ـ لابد أن يكون قد قرأ أو سمع عن كتاب هام اسمه « روح الجماعات » للعالم الفرنسى جوستاف لوبون . ففى هذا الكتاب يقدم المؤلف دراسة علمية وواقعية عن نفسية وعقلية الجماعات ، وأسلوبها فى الفهم والتصرف ، وكيف أنها بصفة عامة ـ حتى ولو تكونت من أفراد عباقرة أو أشخاص متميزين ـ لابد أن تجنح إلى التسطيح المبالغ فيه ، وأن تميل إلى التخطف والتضخيم ، وأن تقاد بالألفاظ ولو كانت فارغة ، وأن تتحرك بالأوهام وإن كانت خاطئة ، وأن تُسَيّر بالأحلام حتى وإن كان من الواضح أنها ضالة كاذبة . وهى أمور لابد أن تؤدى إلى كوارث شديدة ونتائج وخيمة ، مهما طالت حبال الخيال ومهما علا صخب الأقوال ومهما تأجل وقوع الحتم المؤكد . وفى التاريخ الحديث ـ فى بلاد الغرب وفى بلاد الشرق ـ شواهد قاطعة على ذلك وحوادث بالغة الدلالة عليه .

ويضيف الكتاب أن الجماعات ـ بصفة عامة ، والجماعات الأمية بصفة خاصة ـ لطبيعتها المضطربة وعقليتها المسطّحة ونفسيتها المشوشة ـ تُقاد دائما بالطغاة ، الذين يكونون بالفطرة أو الدراسة أو التجربة أو الإرشاد ، على بينة من حقيقة الجماعات ، فيعملون على التهييج والإثارة والتلاعب بالألفاظ والكلمات ، ونشر الأوهام والأحلام ، ورفع الشعارات والرموز ، دون أن يقدموا أى برامج محددة أو نظم مفصلة أو دراسات واضحة .

والطاغية ـ كما يقول الكتاب ـ لابد أن يتصرف بمنهج الدعاية ومنطق الإلحاح

وأسلوب التوكيد؛ فهو يكرر الأوهام دائماً ، وينشر الأحلام دوما ، ويردد الشعارات فى كل مناسبة ، ويرفع الرموز كلما وحينما وأينما وجد ـ أو اختلق ـ سبباً . وهو يعنف فى الألفاظ ويشتد فى الاتهام ويكثر من الخطب الرنانة والأحاديث المثيرة . لا يعمل أبداً ، أو يعمل فى الاتجاه الخاطىء ، ويتهم غيره بالسلبية والغلط ، يخطىء وينحرف ويرمى من يحاول كشفه أو إظهار الحقيقة بالعمالة والخيانة . يهدم ويدمر ويصف من يبنى ويرفع بالجهل والتشكيك ومحاولة إثارة الفتنة . يزعم أن خصوم أسلوبه الخاطىء هم خصوم الوطن وأن أعداء اتجاهه الباطل هم أعداء الله .

والطاغية لا يرد بالمنطق بل بالشائعات ، ولا يجادل بالحسنى بل بالتهديد ، ولا يواجه بالعفو وإنما بالعدوان . وهو يكذب ويتهم غيره بالكذب ، يحرّف ويتهم غيره بالتحريف ، يُزَيِّف ويتهم غيره بالتزييف .

وهو يجنح دائما إلى التلاعب بالألفاظ والتماحك بالكلمات ، فيسمى العدوان كفاحاً، والقتل جهادا ، والهزيمة نصراً ، والانسحاب إعادة تنظيم ، واغتيال الخصوم تصفية لهم أو تقليلا من عددهم ، وهكذا .

وإذا كان نهج الطاغية وأسلوبه ـ فى المجال السياسى ـ شديد الخطر على الأمم ، بالغ الضرر على الشعوب ، لما يلحقه بها من تشويه مؤكد للشخصيات وتحريف شديد للقيم وتزييف واضح للمعانى وتدمير محتم للمصائر ، فإنه أشد خطورة وأبلغ ضررا عندما يحدث فى نطاق الدين .

فالطاغية ـ عندما يتمنطق بالدين أو يتمسّح بالشريعة ـ يجعل من نفسه وكيلاً عن الذات الإلهية ، ومتصرفا باسم القوى الكونية ، ومتحدثا بلسان الوحى ، ومتحكماً فى تفسير النصوص ، ووصيا على عقول الناس ، ورقيبا على جميع الإرادات ، ومتسلطا على رقاب العباد . وفى مثل هذه الحال ، تصبح المصالح الشخصية أهدافا للدين وتصير الأغراض الخاصة غاية للشريعة ، ولا يعود من يعارض العبث بالدين خاطئا فحسب ، بل كافراً زنديقا ، ولا يكون من يكشف التلاعب بالشريعة عميلا فقط ، بل ملحداً مرتداً .

ولقد ظهر ذلك واضحا جليا فى الاتجاهات المعاصرة التى تقوم على تسييس الدين

بالعنف والإرهاب . والتي يتمحض أسلوبها فى أن تكون السياسة بالدين ، وكراسى الحكم بالشريعة ، ومقاعد السلطة من المنابر ، وسيف المعز من حلقات الوعظ ، وذهب الدول من الإتجار بكلام الله وسنة رسوله .

التعصب المقيت !

ومع أن اتجاهات تسييس الدين بالعنف والإرهاب بدأت فى مصر - منذ أواخر عشرينيات هذا القرن - إلا أنها وجدت منذ فترة ، فى تيار نشأ فى شبه جزيرة الهند ، ما اعتبرته تبريرا عقائديا لها ، ومفاهيم مسوغة لحركاتها .

وشبه جزيرة الهند منطقة المتناقضات الشديدة والمتعارضات العنيفة . ونتيجة ظروف تاريخية معقدة ، فقد نشأ فيها تيار إسلامى تفاعلت فيه مركبات النقص ومشاعر الاضطهاد وأحاسيس الأقليات وكراهية الاستعمار وعُجمة الإسلام ، فأدى رد الفعل - مع من لا يدرك طبائع الأمور ولا يتعقل منطق الواقع ولا يتفهم حركة التاريخ ولا يتبع أسلوب العلم ولا يتشرب روح الدين - أدى كل ذلك إلى التردى في المبالغة العنيفة والتعصب البالغ والتعالى الشديد . وبهذا انحدر إلى تصور منغلق على نفسه فقط ، متقوقع على ذاته وحدها ، منعطف على خيالاته وأوهامه ، فيه جمود وحِدَة - هى إلى صلابة التحجر أدنى منها إلى شدة الحق .

وقد تزعم هذا الاتجاه أبو الأعلى المودودى ، فإذا به فى كتبه - خاصة كتاب «الحكومة الإسلامية » يبدأ بمسلمات يعتقدها ومُعْطَيات لا يناقشها ، ثم يتمشى مع هذه وتلك فى منطق خاص بها لابد أن يؤدى إلى نتائج معينة ؛ هى أصلا مُضمّنة فى المُسَلّمات التى افترضها ، واقعة فى المعطيات التي اعتنقها . وخلال العرض - الذي هو أدنى إلى التبرير منه إلى التحليل - وأدخل فى الانفعال منه إلى التعقل - ينتقى من التراث ما يناسبه ويُغفل ما يعارضه ؛ يتخير من التفاسير ما كان منها مرجوحا ويشيح عما هو راجح ؛ يتخطّف من الأقاويل المرسلة ويترك الأقوال الموثّقة ؛ يلتقط من الفقهاء المجهولين ويعرض عن الفقهاء المشهورين ؛ يأخذ جزءاً من آية قرآنية ويترك باقى الآية أو الآيات التى ترتبط بها ؛ يقدم التفسير الذى يخدم أغراضه حتى ولو كان منبتًّا عن أسباب التنزيل مقطوعاً عن الظروف التاريخية ، يعرض وجهة نظره بإسهاب شديد وتكرار

مستمر وإلحاح ممل ولا يشير إلى وجهة النظر التى تخالفه ، مع احتمال أن تكون ـ بل الراجح أن تكون ـ هي الأقرب إلى الصحة والسلامة والصواب .

وقد انتقل هذا الفهم القلق وبذات الأسلوب المضطرب ، إلى مصر ـ فى الستينيات ـ نتيجة ظروف تكاد تماثل الظروف التى نشأ فيها فى شبه جزيرة الهند ، فظهر فى كتاب «معالم فى الطريق» وهو كتاب يعرض ذات التبرير العقائدى والتسويغ الحركى بأسلوب باهت ، يفتقد حدة مصدره وغلظة منبعه ، وإن كان ينتهى إلى نفس النتائج. ثم ظهر هذا الفهم أخيراً فى جماعة تميزت بالحدة والغلظة والعنف الذى واكب ظهوره فى شبه جزيرة الهند ، والذى ربما كان متوافقا مع هذه الظروف ، لكنه على اليقين متناقض مع طبيعة الشعب المصرى متعارض مع روح الإسلام السمحة الرحيمة .

تهاتر المسلمات

ولقد يُخيل لمن يستمع إلى هذا الفهم أو يقرأ عنه ، أنه متماسك فى ذاته متوافق مع منطقه ، فيعتقد ـ خطأ ـ أن هذا التوافق دليل صحة وأن ذاك التماسك برهان ثبات ؛ والحقيقة غير ذلك تماما .

فهذا الفهم لا يتّبع الأسلوب العلمى الذى يقوم على مناقشة المقدمات قبل التسليم بها ، أو يقصد إلى التثبت من الأسس قبل البناء عليها ؛ لكنه يفترض المقدمات افتراضا ويعتبر أنها مسلمات لا تجوز مناقشتها ولا ينبغى الاقتراب منها . وهو لا يلتفت إلى الأسس على الإطلاق ، ويرى أنها مُطْلَقات لا يتعين فحصها وليس له ولا لغيره أن يختبرها أو يتحقق من صلاحيتها . وبهذا يبدأ من مسلمات مفترضة لديه ، ومطلقات مفروغ منها فى تقديره ، ليقيم بناءه على ما تؤدي إليه المسلمات تباعا ، وما تنتهى إليه المُطْلَقات لزوما ، ومن ثم يبدو ظاهريا كأنما هو متماسك متوافق ، والواقع أنه ـ كما يدرك القارىء الحصيف والمستمع الطُّلَعَة ـ فهم متماسك مع مسلماته هو ، متوافق مع مطلقاته لا غير ؛ فإن نوقشت مسلماته أو فُحصت مطلقاته سقط البنيان مهما كان علوه وبدا هشا ضعيفا . وحتى لو تركت المسلمات دون نقاش والمطلقات دون فحص ، فإن البناء نفسه – إذا أُخذ بأى معيار من خارجه ، أو نُظر إليه من أى زاوية بعيدة عنه ، أو قيم بأى ميزان محايد لا يفرضه هو ـ لا يصمد لأى معارضة وإن كانت ضعيفة ، ولا

يقوى أمام أى تيار ولو كان واهنا ، ولا يصح أمام أى مقياس مهما كان ، ولا يسلم إزاء أى معيار كيفما وُضع .

ومن يقرأ فى كتب القانون أو كتب الفلسفة ـ ولأن بعض نظرياتها غالبا ما تكون افتراضات عقلية وابتناءات ذهنية ، لا تقوم على نظام واقعى ولا تنهض على أساس معملى – فلقد يخيل إليه أنها سليمة صحيحة متوافقة ، غير أن رأيه لابد أن يتغير وفهمه لا شك سوف يتبدل إن هو قرأ نقداً للنظرية ، أو قرأ نظرية أخرى معارضة تكون بدورها ظاهرة السلامة والصحة والتوافق . . وهكذا . لذلك فإن الاطلاع الواسع والقراءة العميقة والاستماع الحر والفهم المحايد ، لا شك يكسب مرونة فى التفكير وصحة فى التقدير وسلامة للرؤية ووضوحاً فى الرأى وقبولا للنقد وإعراضا عن التعصب .

تشويه العقل

ولأن قادة هذا الفهم القلق يدركون ذلك، أو على الأقل يدركون خطورة مناقشة مسلماته أو فحص مقدماته أو التثبت من مطلقاته ، أو التعرض له برأى آخر أو التصدى له بمعيار خارجى أو التحقق منه بميزان علمى ، فإنهم ينهجون نهج الطغاة ـ السالف بيانهم ـ فيقدمون فهمهم القلق وأسلوبهم المضطرب من منهج الدعاية لا العلم، وبأسلوب الإلحاح لا الإقناع ، وبطريق التوكيد دون ما تدليل أو نقاش أو نقد. وهم لا يسمحون لأنفسهم ـ حتى لا يهتزوا ، ولا لأتباعهم ـ حتى لا يَهْربوا ، ولا لخصومهم – حتى لا ينتصروا ، بأن يناقشوا هذا الفهم بالعقل والمنطق ، أو يقرأوا أى فهم غيره ، أو يطلعوا على أى فكر سواه ، أو يتّبعوا أى منهج خلافه ، لأن ذلك – إن حدث ـ لابد أن يكشف ما في فهمهم من قصور وما فى أسلوبهم من عوار ؛ ومن ثم فهم يعادون أى فكر غير فكرهم (الذى يسمى فكراً من قبيل التجاوز) ، ويرفضون أى منطق سوى منطقهم (الذى يُعَد منطقا من حيث الجدل) ويأبون أى حجة ما لم تكن حجتهم هم . لذلك فهم لايردّون بالمنطق العام بل بالشائعات ، ولا يجادلون بالحسنى بل يرفعون على الدوام عصا التهديد وسلاح الاغتيال ، ولا يواجهون بالعفو والتسامح بل بالعنف والعدوان . وهم يكذبون ويتهمون غيرهم بالكذب ، يُحرفون ويتهمون غيرهم بالتحريف ، يُزيفون ويتهمون غيرهم بالتزييف ، لسان حالهم العاثر

يقول : من ليس معنا فهو علينا ، ومن لم يتّبع منطقنا فلا منطق له ، ومن لا يؤمن بأهدافنا فهو آثم باغ ، ومن يقف فى طريقنا فهو كافر مرتد .

وكل من درس أو قرأ فى الطب النفسى يعرف أن من خصائص مرض الذّهان أن يلجأ المصاب به إلى الإفراط فى المنطقة والتوكيد ؛ لكنه يجنح فى ذلك إلى منطقه الخاص لا إلى المنطق العام ، ويسرف فى التصورات الشخصية غير الواقعية ، ويعجز عن مطابقة فهمه وتصوره وتعبيره للواقع ؛ ومن ثم فهو يعيش فى حالة من الفصام بينه وبين الحياة السوية السليمة الواقعية .

وما يحدث لمريض الذّهان ـ على المستوى الفردى ـ من إسراف فى التمنطق وإلحاح فى التوكيد وعجز فى مسايرة الواقع وعيش مستمر في الخيالات والأوهام ، يحدث كذلك على المستوى العام لبعض الجماعات أو لبعض الأمم ؛ ولعل فى هذا سر كثير من البلاء ، ومكمن الداء فى التيار الخاطىء لتسييس الدين بالعنف والإرهاب .

تحجّر الفكر

وعندما تختلط الأغراض السياسية بالأهداف الدينية ، وعندما تتداخل الغايات الشخصية مع الأبعاد الروحية ، يقع أمر خطير لابد أن يؤثر تأثيراً بعيد المدى على الدين والسياسة والمجتمع والأفراد ، خاصة عندما يجنح إلى ما يجنح إليه الطغاة مما سلف بيانه آنفا .

فالتيار الذى يتركب من كل هذه المخالطات والتداخلات والمغالطات ، قد يكتسب من ضيق الأفق شدة ، وقد يزداد من ضحالة الفهم صلابة ،وقد ينال من كثرة المغالطات وهمًا بالصحة ، وقد يستفيد من توالى التوكيد خيالا بالسلامة ، وقد يكسب من تكرار التلاعب بالألفاظ بريقا كاذبا ، وقد يتصور من استمرار رفع الشعارات تحقيقا قريباً للآمال والأحلام .

ولأنه يغلق نفسه على نفسه ، ويمنع أتباعه من أى فهم صحيح أو اتصال سليم أو شرح واضح أو نقد لازم ، كما أنه يقدم نفسه للآخرين ضمن حملة غوغائية على أنه وحده ـ دون غيره ـ هو الخلاص والأمل والنجاة ، فإنه حقيق بالدراسة جملة وتفصيلاً ،

وخليق بالبحث والرد ، مهما كانت النتائج ـ كرد فعل له ـ خطرة مُهددة لمن يتعرض بالبحث ، لا يستهدف إلا روح الدين ووجه الحق وأصول الواجب .

ولو عقل أصحاب هذا التيار وأتباعه لأدركوا أن فحصه بروح العدل والحياد ، وأن بحثه بأسلوب العلم والاتزان ، هو السبيل الوحيد لكى يفهموا أنفسهم ويفهموا اتجاههم ، لكى يقدروا فى أىّ وضع يقفون وإلى أى هدف يسيرون .

وهل يعرف نفسه من لا يعرف إلا نفسه ! وهل يعرف الحق من لا يعرف سوى الحق؟!

إن التعرف الحقيقى على النفس ، والتفهم السليم للآخرين ، والتثبت اليقينى من الحقيقة لا يكون إلا بعد دراسة للذات ، وللغير ، ولكل الأفكار . وحتى لو كانت هذه الأفكار غير صحيحة أو غير سوية ، فإن القول المأثور ـ الذى ينسب إلى عمر بن الخطاب يقول : من لا يعرف الباطل أحرى أن يقع فيه . فمعرفة الرأى الآخر ، وإن كان باطلا ؛ ودراسة الذات الأخرى ، ولو كانت فاسدة ، هو السبيل الوحيد والأسلوب العلمى للتيقن السليم من الرأى والثقة الحقيقية بالذات ، وحفظ النفس من التردى فى الخطأ ، وصيانة الرأى من الوقوع فى الفساد .

والمقولات الأساسية التي يرفعها بناء تسييس الدين ـ بالتطرف والعنف والإرهاب ـ تتأدى فيما يلى :

إن الحاكمية لله وحده ولا حكم لغيره ، فله وحده حق التشريع والقضاء ومن يقل بغير ذلك أو يفعل على خلافه فهو كافر . وإنه إذا غم أمر شىء فى النصوص فالمرجع فى ذلك يكون للعلماء وأهل الذكر دون غيرهم ، فهم الذين يُفسرون ويُفتون ويَقْضون . وإنه لابد من الحكم بكل التشريع الإلهى بحيث لا يجوز تعديل حكم فيه أو وقف حكم آخر ، أو القول بنسبية حكم ما أو وقتية أى حكم ، ومن لا يحكم بكل التشريع الإلهى دون ما تعديل أو وقف فهو كافر ، وكذلك من يقل بنسبية حكم أو وقتية حكم ، وأن المجتمع المعاصر كله مجتمع جاهلى ينبغى الانقضاض عليه لهدمه وعدم مهادنته أو مسايرته أو متابعته ، فلا يوجد إلا حزب الله وهو الحزب الذى يضم قادة وأتباع هذا التيار ، وحزب الشيطان وهو الحزب الذى يضم من عداهم فى العالم كله ، وعلى حزب

الله أن يعلن الجهاد والحرب المقدسة ـ دون ما هدنة أو هوادة ـ على حزب الشيطان حتى يقضى عليه ، ومن ثم تعود الحاكمية لله وحده .

هذه هى المقولات الأساسية والمفاهيم الرئيسية لذلك التيار ، ولذا يتعين مناقشتها جميعاً مقولة مقولة ، ومفهوما مفهوما .

لا حكم إلا لله

عندما وقع الصراع بين على بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان ، وفى إحدى المعارك التى مالت فيها الكفة إلى جانب علىّ رفع أنصار معاوية المصاحف على أسنة الرماح ، طالبين بذلك تحكيم كتاب الله فيما شجر من خلاف ؛ وإذ قبل على بن أبى طالب مبدأ التحكيم على مضض منه ونزولا على رغبة بعض أنصاره - عارضته فى ذلك جماعة خرجت عليه وعلى جماعة المسلمين ، هى التى تُعرف باسم الخوارج . وكان أفراد هذه الجماعة يَشْغَبون على علىّ بن أبى طالب كلما دخل المسجد مهللين في وجهه « لا حكم إلا لله » ، يريدون بذلك أن لجوءه إلى التحكيم هو ضد إرادة الله ، وأنه كان يتعين أن تستمر الحرب حتى يظهر حكم الله ، وكان على بن أبى طالب ـ كلما واجهه هؤلاء الخوارج بشعارهم : « لا حكم إلا لله » ـ يقول عنها : « قولة حق يراد بها باطل» .

وليس أصدق من قولة علىّ هذه فيما كان يقوله الخوارج ، وكل من يسير على دربهم ويستن سنتهم ويرفع شعارهم ، منذ أن ظهروا فى التاريخ الإسلامى ، وحتى اليوم .

فجملة أن « لا حكم إلا لله » أو أن « الحاكمية لله » جملة براقة لا يستطيع أحد أن يعارضها أو يناقضها ، ومن ذا الذى يستطيع ـ خاصة مع وجود خلاف سياسى أو تيار متطرف أو اتجاه عنيف ـ أن يناقش مثل هذا القول أو أن يفند ما وراءه من مغالطات ؟ لقد قال على بن أبى طالب إن هذا القول الحق لا يراد به إلا باطل ، وصدق فيما قاله ، لأن القول لم يُستعمل ولا يُستعمل إلا كشعار سياسى يُعرض عن الحق ويشيح عن المنطق ويجنح إلى التلاعب بالألفاظ ويرمى إلى التماحك بالكلمات ، وهذا بعينه هو أسلوب الطغاة منذ فجر التاريخ وحتى أيامنا هذه .

إن الحكم لله أبداً ، والحاكمية لله دوما ، ولكن ليس بالفهم الذى يدعيه الخوارج ، ولا بالمنطق الذى يزعمونه ، ولا بالأسلوب الذى يريدون فرضه ؛ لأن مثل هذا

الأسلوب وذلك المنطق وذاك الفهم يسقط التكليف الإلهى ويلغى الإرادة الإنسانية ، ويجعل من عقاب البغاة عبثا ، كما يجعل من حساب الآخرة لغوا ؛ وفيم يكون العقاب ولِمَ يكون الحساب ، إذا كان الإنسان سليب الإرادة لا يفعل أو كان عديم الفعل لا يحكم ؟ !

إن الشعار بالفهم والمنطق والأسلوب الذى يزعمه الخوارج أقرب ما يكون إلى منطق مجرم كان يُحاكم أمام إحدى محاكم الجنايات فى صعيد مصر مُتَّهما بقتل آخر ، فلما سأله رئيس المحكمة عن التهمة أجاب : لم أقتله ولكن قتله الله ، وإذ استوضح رئيس المحكمة ما يعنيه بقوله ، أضاف المجرم : لو لم يشأ الله قتله ما استطعت أن أقتله . لقد قُتِل (المجنى عليه) لأن الله أراد ذلك ، وما كنت أنا إلا أداة الله فيما أراد .

فهل مع مثل هذا المنطق الأعوج يستقيم قانون أو يستقر مجتمع أو يأمن أحد ؟ وهل مع مثل هذا الفهم الأعوج يمكن أن يطَبّق حد أو يُقام تعزير أو يُؤخذ قصاص ؟

إن بحسْب كل مجرم أن يعتصم بقَالَة : « لا حكم إلا لله » فيدعى أنه لم يقتل وإنما قتل الله ، وأنه لم يرم وإنما الله رمى ، وأنه لم يأثم وإنما فعل ما هو مُسْبق فى علم الله مكتوب عليه فى اللوح المحفوظ ، وأنه لا إرادة له أمام إرادة الله ولا حكم له بعد حكم الله .

إن هذا الفهم العليل جزء من فهم أكثر اعتلالا ، وهو ما يسمى فى الفكر الفلسفى والفكر الدينى بقضية الجبر والاختيار أو مسألة القضاء والقدر ، وفى ذلك يقول القائلون لو أن الإنسان حر فى إرادته خالق لأفعاله لكان شريكا لله فى خلق ما لم يشأه الله ، ولو لم يكن الإنسان حرا فى إرادته خالقاً لأفعاله لما كان ثمة سبب للمساءلة والجزاء والحساب . وهو قول فيه مغالطات شديدة وأقرب ما يكون إلى أسلوب الطغاة فى القول بغير منطق والمماحكة فى الألفاظ والملاعبة بالعبارات ، فضلاً عن أنه يتضمن ـ من الناحية المنطقية ـ تناقضات شديدة ، وخاصة أنه فى عبارات رخوة ساذجة يجمع بين قضايا متعارضة وأفكار متنافرة .

ولقد ثار مثل هذا القول بالجبر والاختيار أو القضاء والقدر على عهد النبى ﷺ فنهى الناس عن الخوض فيه ، لما أدركه من مغبة التعرض لمثل هذه المسائل والآثار الوخيمة

التى تنتج منه على الناس وعلى المجتمع . ثم ثار القول مرة أخرى فى عهد عمر بن الخطاب فغضب وتوعد من يثير مثل هذه القضايا أو يخوض فيها بقول .

معنى حكم الله

إن كل عاقل يدرك أن وراء إرادته إرادة أعلى هى إرادة الله سبحانه ، وأن فوق كل فعل له ، فعلا أسمى هو فعل الحق جل وعلا ، وأن إزاء كل حدث فى الحياة عناية عظمى هى عناية المولى عز وجل ، ولكن كل عاقل يدرك أيضا أن إرادة الله لا تلغى إرادته ، وأن فعل الله لا يجبّ فعله ، وأن عناية الله لا تحول دون حريته ، وأن هذه الإرادة وهذا الفعل وهذا الإحداث هو أساس التكليف ومناط المساءلة ؛ فهو مسئول عن كل ما يفعله وكل ما لايفعله ، مسئول عن كل ما يقوله وما لا يقوله ، مسئول عن كل ما يأتيه وما لا يأتيه .

إن الحكم لله بالقوة والمشيئة والقضاء ؛

والحكم للناس فى الحقيقة والواقع والإرادة .

وهذا هو مدار التكليف الذى ورد فى كل الكتب السماوية والذى تقوم عليه كل الأعراف وتستند كل القوانين . فالانسان يريد أو يشاء ، وإذا وافقت إرادته إرادة الله ، وطابقت مشيئته مشيئة المولى وقع ما أراد ونَفَذَ ما شاءه ؛ لكنه يكون دَوْماً هو المسئول عن الفعل والمأخوذ بالإرادة والمحاسَب بالمشيئة ، والتعلل بفعل الله وإرادة الله أو مشيئة الله تلاعب بالألفاظ وتماحك بالمعانى يرمى إلى إسقاط المسئولية والتنصل من الحساب ، ويعطل كل النصوص الدينية والأحكام القانونية .

إن الحكم لله ، والحاكمية لله ، بالقوة والمشيئة والقضاء ؛ ولكن الحكم للناس فى الحقيقة والواقع والإرادة .

ولقد رُفع شعار « إن الحكم إلا لله » فى مجال خصومة سياسية ، وبنهج الساسة وأسلوب الطغاة . وهو إن يرفع بعد ذلك ، سواء بنفس صيغته القديمة أم بصيغة أخرى تردد أن « الحاكمية لله » وحده ، فهو يرُفع فى ذات المجال وبنفس المنهج ونفس الأسلوب ، كجدل سياسى وشعار حزبى وأسلوب للمعارضة وطريق للوصول إلى الحكم .

حقيقة الخوارج

وهذا الشعار الذى رفعه الخوارج ، لا يرفعه إلا الخوارج . لقد انقسم الخوارج إلى فرق متعددة على مدى التاريخ ، فكان منهم الأزارقة والنّجْدات والأباضية والصّفرية ، ولكنهم ظلوا يُعرفون دائما بالخوارج ، وهو ما يعنى - فى تقدير الأمة الإسلامية - أنهم خرجوا على إجماع الأمة وخرجوا على روح الإسلام ، فأشاعوا الرعب وَأعْمَلوا القتل وأهدروا الحريات وفرضوا التعذيب ومارسوا التنكيل وَشَرَعُوا الاغتيال ؛ كل ذلك باسم الإسلام ، والإسلام منهم برىء .

فكأنما الخوارج قد سُمّوا خوارج لا لمناسبة أن عدوهم كان على بن أبى طالب ولكن بسبب قام فى أنفسهم هم ، فى فهمهم الخاطىء فى حق الدين وعملهم الخارج على كل قيمة عليا ومثل سام ؛ مهما ادعوا غير ذلك . ولهذا السبب غلب عليهم اسم الخوارج على الرغم من تعدد فرقهم - على ما سلف - لأن لفظ الخارج ولفظ الخوارج هو أصدق تعبير لمن خرج بذاته - وعلى الرغم من صفة عدوه - على روح الدين وشريعة الإسلام . آية ذلك أن اللفظ ظل لصيقا بهم على مدى التاريخ ، وحتى بعد زمن طويل من وفاة على بن أبى طالب .

إن الخوارج بهذا المعنى صفة أكثر منها اسما ، لكل من يخرج على روح الدين وشريعة الإسلام ، فيتلاعب بالألفاظ ويتماحك بالعبارات ، ليستغل الدين فى تحقيق أطماع سياسية ويستعمل الشريعة للوصول إلى أهداف حزبية .

ولقد كان الخوارج - منذ البداية - خصوماً لعلى بن أبى طالب ، ثم ظلوا كذلك طوال تاريخهم ، لم يعترفوا له - ولا لأى حاكم آخر - بشرعية أو فضل أو صواب . فإذا كان ثم خوارج يدّعون أنهم خرجوا على المجتمع وعلى الحاكم لأن هذا الحاكم ليس على ابن أبى طالب فهي مغالطة تاريخية منهم ، ومناورة سياسية ، وحديث بالشائعة لا بالمنطق ؛ ذلك أن الأمة الإسلامية كلها ، دعتهم على مدى تاريخهم خوارج - رغم تعدد فرقهم وأسمائهم - لأنها رأت فيما فعلوا أو يفعلون خروجا على روح الدين وخروجا على شريعة الإسلام ، فاسم الخوارج بذلك هو صفة تلحق بهم - وبكل من يسير على دربهم ويستن سنتهم - بسبب مفاهيمهم الخاطئة للدين وأفعالهم الخارجة عن الشريعة والعرف والقانون ، لا لصفة عدوهم أو لطبيعته أو لاسمه ، ومن يكون . إن من صميم

معتقدات الخوارج ومن استقراء تاريخهم كله ، أنهم كانوا دائما أبداً ضد كل حاكم إلا من كان منهم هم ، معارضين لكل رأى إلا أن يكون رأى قائد لهم ، مشيعين الرعب فى الأمة كلها ، مشرّعين القتل والإرهاب لكل من لم يكن عضوا فى جماعتهم ، مُهدرين دماء الجميع محللين أعراض الكافة سالبين أموال خصومهم كيفما كانوا وأينما كانوا .

تاريخ فكرة حاكمية الله

وإن مقولة « إن الحكم إلا لله » أو أن « الحاكمية لله » وحده ، بالصورة السياسية التى تُرفع بها ، وبالمنطق الأعوج الذى تُقال به ، وبالفهم الأعرج الذى تُشاع على أساسه ، مقولة غير إسلامية ، لا يعرفها القرآن الكريم ولا السنة النبوية ؛ وهى فكرة نشأت أصلا فى مصر القديمة ، ثم انتشرت فى مجتمعات مسيحية فى القرون الوسطى .

ففى مصر القديمة كان الفرعون « الحاكم » ـ فى اعتقادهم ـ صورة لله على الأرض . وكانت المحاكم عندما تُصدر حكما بالإعدام ترفعه إلى الفرعون الذى كان وحده ـ وبصفته اللاهوتية ـ صاحب الحق فى سلب الحياة من أى فرد من رعاياه . وعندما كان الفرعون يُصدّق على الحكم ، كان هذا الحكم ـ بالمعنى الحرفى ـ يعتبر « حكم الله » ويعد تنفيذه تنفيذاً لحكم الله . من هذه الفكرة ، ولأنه كانت للفرعون ـ فى الاعتقاد المصرى القديم ـ صفة لاهوتية ، كانت أحكامه القضائية والسياسية على حد سواء ، تعد أحكام الله ـ بالمعنى الحرفى ـ وكانت الشرعية الدينية والقانونية أن تكون الحاكمية له وحده دون سواه ، باعتبارها « حاكمية الله » .

وقد نَفَذَ هذا الفكر إلى أوربا بعد أن حضر يوليوس قيصر (١٢٠ ـ ٤٤ ق . م) إلى مصر ، واعتنقه ، ومن ثم أراد أن يكون ملكا مؤلّها أو ملكا إلها ، له وحده الحاكمية ، ولا حكم إلا له باعتباره إلها . وكان ذلك هو السبب الحقيقى لثورة أصدقائه وابنه غير الشرعى « بروتس » واغتيالهم له .

وفى العصور الوسطى ، عصور استبداد ملوك أوربا وأمرائها ، برر لهم بعض رجال الدين والفلاسفة استبدادهم ذلك بنظريات ثلاث تعود كلها ـ على نحو أو آخر ـ إلى الفكرة المصرية القديمة . فقد قال رجال الدين والفلاسفة ـ فى تبرير استبداد الحكام ـ أن الحاكم (ملكا أو أميرا أو أيا كان لقبه) إنما هو ظل الله على الأرض ؛ أو أن له حقا

مقدسا فى الحكم ؛ أو أنه جاء إلى الحكم وتصدر عنه الأحكام والقرارات تبعا للعناية الإلهية التى رتّبَتْ ولايته وترتب له أعماله . وفى كل الأحوال ـ وتبعا لأى نظرية من هذه النظريات الثلاث ـ فإن حكم الحاكم يكون حكم الله ، وتكون الحاكمية ـ من خلاله هو ـ « حاكمية الله » بالمعنى الحرفى أو المعنى المجازى ، سواء بسواء .

ولقد كانت أهم إنجازات الإسلام ـ ومازالت ـ أن تحرر الإنسان من كل عبودية لأى فرد ، سواء كان حاكما سياسيا أم كان رجل دين أم كان رئيسا فى عمل أو غيره . لقد جعل الإسلام عبودية الإنسان لله وحده ، وجعل استعباد الإنسان لإنسان آخر كفرا بالله ، كما جعل استعباد إنسان نفسه لآخر ـ مهما يكن ـ عن طواعية واختيار أو عن كره واستضعاف ـ كفراً منه بالله سبحانه وخروجا عن شرعة الإسلام . لهذا فإنه لا القرآن الكريم ولا السنة النبوية تناولت بالتنظيم أى سلطة سياسية ، فلم ترد آية واحدة ولم يرد حديث واحد صحيح ، يرتب نظام الحكم فى الأمة الإسلامية أو يحدد حقوق الحكام (خلفاء كانوا أم أئمة أم رؤساء) كما لم تَرد أى آية أو حديث لوضع نظام للكهانة أو تحديد اختصاص لمن يُسمون رجال الدين . لأن الإسلام ـ على بينة شديدة ـ من أن استناد أى سلطة سياسية إلى زَعْم دينى وارتكان أى عالم على حق دينى ، لابد أن يؤدى ـ لزوما ـ إلى نشوء استبداد سياسى باسم الدين ، أو ظهور استعباد روحى بسلطان الشريعة ؛ يخرج بالناس من عبادة الله الواحد الأحد إلى عبادة الحاكم ـ أيا من كان ـ والاستعباد لرجل الدين ، تحت أى اسم يكون .

ومن عجب أن دعاة تيار تسييس الدين ـ بالعنف والإرهاب ـ بفرقهم المختلفة ـ يُقرّون ذلك ، ويعتبرونه مأثرة الإسلام الأولى (وهو قول حق) ، لكنهم ينحرفون فى الفهم وينحدرون بالأسلوب ليطلبوا من أتباعهم وأشياعهم ـ ومن كل الناس تباعا ـ أن يُسَلِّمُوا أمرهم لهم هم ، وأن يتّبعوهم وحدهم ، وأن يأتمروا بأمرهم دون أمر غيرهم ، وأن يقبلوا تفسير مرشديهم وأمرائهم دون أى تفسير آخر ، (وهو ما يُراد به باطل) ؛ لأنه ينحرف بالقول الحق وينحدر بالفهم المستقيم ، ليجعل من الناس ـ بالفعل والواقع ـ عبيداً لغير الله ، يستعبدهم فهم خاطىء ، وأمر فاسد ، وتفسير مُغالط ، وعبد من عباد الله يدعى أنه المرشد أو الإمام أو الأمير أو ما إلى ذلك .

أثر فكرة حاكمية الله

وأول ما دخلت فكرة « إن الحكم إلا لله » أو أن « الحاكمية لله » وحده إلى الفكر السياسى الإسلامى وإلى الفكر الدينى الإسلامى كانت من خلال آراء الخوارج ، كما سلف ، ثم تلقفها الخلفاء الأمويون والعباسيون ورددوها لتصبح جزءاً من الفهم الإسلامى فتخدمهم فى أغراضهم وتوطد لهم سلطانهم وتبرر لهم مظالمهم وتحقق لهم استعباد الناس من دون الله .

فلقد قال معاوية بن أبى سفيان ـ خصم علي بن أبى طالب ومعاصر الرعيل الأول من الخوارج ـ « الأرض لله . . وأنا خليفة الله ، فما أخذت فلى وما تركته للناس فبفضل منى » وظاهر أن المغالطة فى القول جاءت من اعتباره نفسه خليفةالله ، لا خليفة لخليفة خليفة خليفة خليفة رسول الله ، كما هو الأصل من استعمال لفظ الخليفة ، بما يعنى خلافة شخص لسلفه ولمن سبقه فى الزمن أو الترتيب ؛ هذا فضلاً عن أن تعبير « أنا خليفة الله » هو صياغة إسلامية للنظريات السالف بيانها ـ الغريبة عن الإسلام معنى وروحا ـ والتى تتأدى في أن الحاكم ظل الله على الأرض ، أو أن لديه حقا مقدسا فى الحكم ، أو أن العناية الإلهية رتبت له ولايته كما تُرتب له أحكامه وأعماله .

وفى العصر العباسى قال أبو جعفر المنصور : « أيها الناس لقد أصبحنا لكم قادة وعنكم ذادة ، نحكمكم بحق الله الذى أوْلاَنا وسلطانه الذى أعطانا ، وأنا خليفة الله فى أرضه وحارسه على ماله » ، وهى عبارات تكرر نفس المعانى السابقة وتكرسها .

وليس أمراً غريباً ، بل إنه لمن طبائع الأمور ، أن الفهم الذي عارض وصارع وقتل عليّ بن أبى طالب ـ وفضله على الإسلام لا يجحده عاقل ـ هو الفهم الذى أصبح سنداً لخصومه وتكأة لأعدائه ومبرراً للخروج على الإسلام باسم الإسلام . فمنذ أن صدر هذا الفهم تلقفه المغتصبون للحكم ليدّعوا أنهم يحكمون باسم الله ، أو أنهم خلفاء الله على الأرض ، أو أنهم يحققون حاكمية الله ، أو أنهم لم يصلوا إلى الحكم ولم يستمروا فيه إلا بترتيب من العناية الإلهية ؛ كما تصيده المتطلعون للسلطان ليزعموا أنهم يرغبون فى أن يكون الحكم باسم الله أو أنهم يعملون من أجل حاكمية الله ؛ أو ما سوى ذلك من عبارات وشعارات تؤدى إلى نتائج واحدة . وفى حقيقة الحال ، فإن المغتصبين للحكم

من جانب والمتطلعين له من جانب آخر ، فيما يزعمون أو يدعون من أنهم يعملون فى سبيل حكم الله أو لتحقيق حاكمية الله أو بترتيب من العناية الإلهية أو ما فى ذلك المعنى على نحو أو آخر ، إنما يفترون على الله الكذب ويخرجون على الإسلام باسم الإسلام ؛ فما يَحْكُم إلا الناس ، وما يُعارض الحاكم إلا الناس كذلك ؛ وهؤلاء وأولئك إنما يتمسحون بالشعارات ليوهموا بأنهم يحققون أو يسعون لتحقيق حكم الله ، بينما هم يظلمون ويستبدون ويقتلون تمسكا بالسلطان أو تطلعا للسلطان ، لا عملا بحكم الله بل بحكمهم هم ومن يعمل معهم ، ولا تنفيذا لحاكمية الله بل لحاكميتهم هم ومن يلوذ بهم .

ولقد كان الحكم فى عهد النبى ﷺ وفى عهد النبى وحده ـ حكم الله اسما وفعلاً ، كما كانت الحاكمية لله وحده ؛ طالما أن الفهم الإسلامى يؤمن بأن النبى ﷺ كان يعمل بإرشاد الوحى ، وتحت رقابته ؛ وأن الوحى ابتدأ فأنشأ ، وتدارك فصحح ، ووافق فسكت . . فحكم يستند إلى الوحى ، ويعمل برقابة الوحى ، ويصحح أخذاً بقول الوحى ؛ هو حكم الله فعلاً ، وفيه تتحقق حاكمية الله . أما بعد النبى ﷺ فالناس جميعا بشر متساوون ، لا يُوحى لأحد منهم وحيا مباشراً واضحا ـ كوحى النبى ـ ومن ثم كان حكمهم هو حكم الناس ، يصيبون فيه فيُنسب الصواب لهم وحدهم ، ويخطئون فيه فيعزى الخطأ إليهم وحدهم ؛ وأى قول عدا ذلك إنما يرمى إلى إضفاء عصمة على الحاكم أو قداسة على الطاغية ، كما يهدف إلى تحصين عمل الحاكم أو دعوة الباغى من أى رقابة أو فحص أو مساءلة .

الإسلام واليهودية

ولقد يُقال إن المقصود بتحقيق حكم الله أو إعمال حاكمية الله أن يُحكم بشرع الله وحده ، فيكون لله ـ دون غيره ـ حق التشريع وحق القضاء .

وهذا القول محل نظر ، فى حاجة إلى تحليل وتعليل ، وخاصة أنه شديد التأثر بفكر اليهودية ، أو ما يعرف فى الفكر الإسلامى بالإسرائيليات ، أى الأفكار الإسرائيلية التى داخلت الإسلام مع أنها غريبة عنه تماما .

ففى التوراة : تنسب الأسفار الخمسة الأولى إلى موسى عليه السلام (سفر

التكوين، سفر الخروج ، سفر الأحبار أو اللاويين ، سفر العدد ، سفر التثنية أو تثنية الاشتراع : أي تكرار التشريع) . ومن هذه الأسفار الخمسة ثلاثة تتضمن تشريعات . ففى سفر الأحبار (أو اللاويين) تشريعات شديدة التفصيل خاصة بالشعائر والمعاملات ، وفى سفر العدد تشريعات مماثلة ، وفى سفر التثنية تكرار أو تثنية لبعض أحكام التشريعات السالف بيانها . ونظرا لأن صفة التشريع تغلب على الأسفار الخمسة المنسوبة إلى موسى عليه السلام (وهى المعنية أصلا بلفظ « التوراة » . فقد أطلق عليه اسم « مُعْطِى التشريع »).

أما محمد ﷺ فقد قال عن نفسه « أنا نبى الرحمة » كما قال « بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » ، فرسالة محمد « صلى الله عليه وسلم » ليست كرسالة موسى رسالة تشريع ، إنما هى رسالة رحمة ورسالة أخلاق أساساً ، بحيث يعد التشريع صفة تالية ، ثانوية ، غير أساسية .

إن فى القرآن الكريم ستة آلاف آية ، ما يتضمن منها أحكاما للشريعة «أو تشريعات » فى العبادات أو فى المعاملات ـ لا يصل إلى سبعمائة آية ، منها حوالى مائتى آية فقط هى التى تقرر أحكاما للأحوال الشخصية والمواريث أو للتعامل المدنى أو الجزاء الجنائى ، أى أن الآيات التى تُعد تشريعات (قانونية) للمعاملات هى مجرد جزء واحد من ثلاثين جزءاً من آيات القرآن ، $\frac{٢٠٠}{٦٠٠٠}$ بعضها منسوخ ولا يعمل به ، أى أن الأحكام السارية أقل من واحد على ثلاثين ، وعلى وجه التحديد ٨٠ آية أى $\frac{٨٠}{٦٠٠٠} = \frac{١}{٧٥}$.

ولأن الأحكام التشريعية ـ وخاصة فى المعاملات ـ هى التى غلبت على رسالة موسى عليه السلام « مع تكرارها وتثنيتها » حتى لُقِّب موسى ـ على ما سلف ـ بلقب مُعْطى التشريع ، فإن اليهودية سارت فى هذا الدرب فعُنيت كثيراً بتشريعات المعاملات وغلبت عليها صفة فقه التشريع ، حتى أن لفظ (الشريعة) أصبح يعنى فى اليهودية تشريعات المعاملات والفقه الخاص بها ، مع أنه يعنى أساسا : الطريق أو السبيل أو المنهج أو ما كان على هذا المعنى . وعلى الرغم من أن التلمود (التعاليم) هو من عمل الناس الخالص ، فقد أصبح جزءا من الشريعة ـ طالما كان يُعنى أساسا بالتشريعات والفقه المتصل بها ؛ بل لقد أصبح ـ فى الفهم الإسرائيلى ـ هو الشريعة . فإذا ذُكر لفظ

الشريعة تبادر إلى الذهن ـ على الفور ـ لفظ التلمود بما يعنيه من أحكام وآراء وفتاوى واجتهاد ، من وضع الأحبار وليست من عمل موسى عليه السلام .

ولقد سار الفكر الإسلامى فى خطى اليهودية ، دون أن يتنبه للفارق بين جوهر رسالة موسى وجوهر رسالة محمد ﷺ وأن الأولى رسالة تشريع بينما الثانية رسالة رحمة وأخلاق . بهذا اهتم الفكر الإسلامى بالأحكام التشريعية التى وردت فى القرآن ـ على قلتها ، كما سيلى ـ كما اهتم بالآراء والأحكام والفتاوى والاجتهادات المتعلقة بها ، وأصبحت هذه ـ فى فهمه كذلك ـ جزءاً من الشريعة ؛ بل إن لفظ الشريعة فى وقتنا الحالى عندما يذكر فى الفكر الإسلامى إنما يعنى أساساً : الفقه الإسلامى ، ولا يقصد المعنى الأصلى للفظ الوارد فى القرآن الكريم ، وفى معاجم اللغة العربية وهو : الطريق ، السبيل ، المنهج ، وما إلى ذلك ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ﴾ (المائدة ٥ : ٤٨) ﴿ ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ﴾ (الجاثية ٤٥ : ١٨) (يراجع فى ذلك كتابنا أصول الشريعة الذى تضمن بيانا وافيا للخطأ الذى وقع فيه المشرع المصرى ـ المدنى والدستورى ـ والجمعية العامة لمحكمة النقض ، ومحكمة النقض ، والمحكمة الإدارية العليا ؛ وخلطهم جميعا بين الشريعة والفقه) .

وهكذا ، بينما أن التشريع (القواعد القانونية) هو محور رسالة موسى عليه السلام ، فإن الرحمة والأخلاق هما محورا رسالة محمد ﷺ ؛ والخلط بين أساس الرسالتين ، وتوجيه الإسلام لكى يسير فى طرائق اليهودية وفى مساراتها هو تغيير لأساس الرسالة ، وتبديل لمحوريها ، وتحريف لمعناها ، ودفعها دفعا لكى تأخذ صبغة الإسرائيليات وشكل اليهودية .

لقد وردت كلمة الرحمة بنصها فى القرآن « ٧٩ » مرة ، هذا بخلاف تصريفاتها ؛ بينما ورد لفظ الشريعة وتصريفاته أربع مرات فقط . ومع أن الشريعة فى القرآن تعنى المنهج ولا تعنى الأحكام القانونية ، فإن تكرار كلمة الرحمة ـ بالعدد الآنف بيانه ـ يقطع بأنها هى المحور والأساس فى شريعة محمدﷺ ؛ لهذا حدد النبى رسالته بقوله : « أنا نبى الرحمة » وفى القرآن الكريم : ﴿ سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ (الأنعام ٦ : ٥٤) .

التشريع فى القرآن

ولو أن التشريع ـ أى الأحكام القانونية ـ فيما يتعلق بالمعاملات هو الأهم فى شريعة محمد ﷺ لا الرحمة ولا الأخلاق ، لتضمن القرآن أضعاف أضعاف ما ورد فيه من أحكام تشريعية . ذلك أن هذه الأحكام ، فضلاً عن قلة عددها بالنسبة لآيات القرآن الكريم ـ على نحو ما سلف بيانه ـ فإنها عامة لا تتضمن كثيرا من التفصيلات والتفريعات والاستنتاجات والاستقراءات التى تُركت للأمة تجتهد فيها بما تشاء تبعا لظروف الزمان والمكان ، وأخذا بروح القرآن الكريم .

ففى المسائل الجزائية لم يرد فى القرآن إلا أربع عقوبات (حدود) هى : حد السرقة ، وحد القذف ، وحد الزنا ، وحد الحرابة « أو قطع الطريق » . كما ورد فيه بيان القصاص فى جرائم القتل وحدها ؛ أما القصاص فيما عدا القتل « عين بعين وسن بسن» فهو مأخوذ عن اليهودية .

وفى المسائل المدنية لم ترد إلا آية واحدة ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ (سورة البقرة ٢ : ٢٧٥) دون أن تحدد المقصود بالبيع والمقصود بالربا ، وهو أمر اجتهدت فيه الأمة، على ما سوف يلى . وثمة آية أخرى خاصة بالإجراءات فى المعاملات المدنية : ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ﴾ (سورة البقرة ٢ : ٢٨٢) .

وفي مسائل الأحوال الشخصية وردت أحكام عن الزواج والطلاق ، وعن قواعد الميراث ؛ وقد اجتهد الفقه والقضاء فى هذا الباب اجتهادا كبيرا ، على نحو ما سوف يلى إيضاح بعض منه .

هذه هى الأحكام التشريعية التى وردت فى القرآن الكريم . ومع ضرورة إعمالها على الوجه الصحيح ، إلا أنه لا ينبغى أبدا أن يستمر الإلحاح عليها وحدها ، وإغفال الشق الأكبر والهام جداً فى القرآن ، والذى يتناول أصول الرحمة وقواعد الأخلاق .

فالقرآن يُعنى أساساً بالأخلاقيات الرفيعة ، وتكوين المؤمن لضميره على بينة ووعى يجعل منه رقيبا على نفسه حسيبا عليها . ﴿ إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ﴾ (سورة النحل ١٦ : ٩٠) ﴿ إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً﴾ (الإسراء ١٧ : ٣٦) ﴿ بل الإنسان على

نفسه بصيرة ﴾ (القيامة ٧٥ : ١٤) ﴿ إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ﴾ (الإسراء ١٧ : ١٤) .

الأساس الخلقى للأحكام التشريعية

وحتى فى الآيات التشريعية ، فإنها لم ترد فى القرآن مجردة تستند إلى جزاءات مخالفتها ، بل إنها تركن دائما إلى الإيمان وترتكز أساسا على الضمير .

﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ﴾ (المائدة ٥ : ١). ﴿ وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح وأن تعفو أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم ﴾ (سورة البقرة ٢ : ٢٣٧) .

لفظ « الحكم » فى القرآن

ولفظ الحكم - مع كل ما سلف - لا يعنى فى القرآن الكريم السلطة السياسية على المعنى الذى يُقصد من اللفظ فى لغة العصر الحالى . واستعمال اللفظ فى غير المعنى الذى ورد به فى القرآن الكريم ، وبعيداً عن مفرداته ، وخلافا لوقائعه البيانية ، هو إمالة لمعانى القرآن وتبديل لمقاصد الجلالة .

إن لفظ « الحكم » يعنى ـ فى لغة القرآن ومفرداتها ووقائعها - القضاء بين الناس ، أو الفصل فى الخصومات ، أو الرشد والحكمة .

فهو يعنى القضاء بين الناس : ﴿ وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ﴾ (النساء ٤ : ٥٨) .

وهو يعنى الفصل فى الخلافات﴿ إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون ﴾ (الزمر ٣٩ : ٣) .

وهو يعنى الرشد والحكمة ، فقد جاء فى القرآن عن يوسف عليه السلام ﴿ ولما بلغ أشده آتيناه حكما وعلما﴾ (يوسف ١٢ : ٢٢). وجاء فيه على لسان موسى ﴿ ففررت منكم لما خفتكم فوهب لى ربى حكما وجعلنى من المرسلين ﴾ (الشعراء ٢٦ : ٢١).

وفى القرآن عن بنى إسرائيل ﴿ولقد آتينا بنى إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة﴾ (الجاثية ٤٥ : ١٦) أى وهبهم التوراة والحكمة وكان منهم أنبياء . وكذلك جاء فى القرآن عن الأنبياء جميعا ﴿ أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة ﴾ (الأنعام ٦ : ٨٩) وأغلب هؤلاء الأنبياء لم يحكم - بالمعنى السياسى - وإنما المقصود بالحكم أنهم أوتوا الحكمة .

إن السلطة السياسية بالمعنى الذى يسمى فى العصر الحالى : الحكومة ، عبرّ عنها القرآن الكريم بلفظ « الأمر » ومن هذا اللفظ جاء لفظ الأمير ، أى الشخص الذى يتولى الحكم والسلطة ، ولذلك لقّب عمر بن الخطاب نفسه ، ولُقِب الخلفاء من بعده، بلقب أمير المؤمنين « لا حاكمهم » .

وفى القرآن الكريم ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾(آل عمران ٣ : ١٥٩) ﴿ وأمرهم شورى بينهم﴾ (الشورى ٤٢ : ٣٨) وفيه ﴿ حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر ﴾ (آل عمران ٣ : ١٥٢). ﴿ يقولون هل لنا من الأمر من شىء ﴾(آل عمران ٣ : ١٥٤).

وقد فهم الرعيل الأول من المؤمنين لفظ « الحكم » ولفظ « الأمر » بهذين المعنيين تماما . ففى حديث أبى بكر الصديق بعد وفاة النبى ﷺ : إن محمداً مضى لسبيله ولابد لهذا الأمر من قائم يقوم به . وعندما شارف أجله قال : «وددت يوم سقيفة بنى ساعدة أنى قذفت هذا الأمر فى عنق أحد الرجلين « عمر بن الخطاب وأبى عبيدة بن الجراح » فكان أميراً وكنت وزيراً » وقال : « وددت لو أنى كنت سألت رسول الله فى الأمر ، فلا ينازع الأمر أهله » ، ولما أراد أن يعهد بالخلافة إلى عمر بن الخطاب قال للصحابة : «تشاوروا فى هذا الأمر » .

وفى خطبة لعمر بن الخطاب قال : « ليعلم من ولى هذا الأمر من بعدى » وقال : «إن هذا الأمر لا يصلح إلا بالشدة التى لاحدة فيها ، وباللين الذى لا وهن فيه »، ويقول على بن أبى طالب إنه قد أعقب موت الرسول « أن تنازع المؤمنون الأمر من بعده» .

القضاء فى الخصومات

فإذا قيل فالقضاء - إذن - ينبغى أن يكون لله ، فلا يُقضى فى الخصومات بين الناس بأى حكم غير حكمه ، أعدنا على المسامع وكرّرنا على المرائى ما سلف إيضاحه من أن

أحكام الله التشريعية فيما ورد فى القرآن قليلة عامة غير شاملة ولا مفصّلة ، وأن أى حكم « أو فصل فى الخصومات » يرجع فى حالات كثيرة إلى عناصر تخرج عن النص القرآنى ، كمستندات الخصوم ، وبيانهم للأدلة ، وفقه القاضى ، وشخصيته ، وما إلى ذلك من عناصر .

إن تيار تسييس الدين ـ بالعنف والتطرف ـ يستشهد دائما فى هذا المجال بآيتين من القرآن الكريم ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾ (النساء ٤ : ٦٥) ﴿ إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ﴾ (النساء ٤ : ١٠٥) وهذا الاستشهاد خطأ وخطر ، فضلا عن أنه يكشف عن طوية القادة وطبيعة عقليتهم ونفسيتهم .

فهاتان الآيتان من الآيات التى تُخاطب النبى ﷺ وحده ، وتختص به دون غيره . فأولاهما تنفى صفة الإيمان عمن لا يُحكّم النبى فى أى شجار بينه وبين آخر ثم يرتضى حكمه ؛ وهذا أمر واجب بالنسبة للنبى نفسه حتى تستقر الأمور في مجتمع المؤمنين ، ولما كان له من حفظ بالوحى ؛ أما أن تنتفى صفة الإيمان عمن لا يلجأ إلى بشر ـ مهما كان وضعه ـ وكيفما كان علمه ـ ليُحكّمه فى أموره ويرتضى حكمه طائعا مختاراً ، أى أن يلقى بين يديه ـ بخضوع شديد وتسليم كامل ـ كل أموره وشئونه وضميره ومصيره ، فهو نفى للإيمان عمن لا يمكن ولا يجوز نفى الإيمان عنه ، وهو تحكّم غريب فى شئون الناس ومصائرهم ، وربما كان ـ وفى الغالب ما يكون ـ ممن لا يفهم فى شئون القضاء والحكم أو يُدَرّب عليها ، هذا فضلا عن أنه استلاب لولاية خَصّ بها الله النبى وحده ، بصريح نص الآية وبيان سبب تنزيلها .

أما الآية الثانية فهي ـ كذلك ـ من الآيات التى تخاطب النبى ﷺ وحده ، وتختص به دون غيره ، وهذا واضح ـ أيضاً ـ من ألفاظ الآية ذاتها ، فهى خطاب للنبى ، فضلا عن أنها تفيد أن حكمه ـ أو قضاءه ـ هو بالرؤية التى وهبها الله له ، والتى لا يمكن أن يدعى عاقل أن الرؤية الواردة فى الآية هى رؤيته كذلك ، أو أن الآية تخصه هو شخصيا وتشير إليه صراحة .

الخلط بين مقام النبوة وغيره

إن نقل الآيات التى نزلت وفيها أحكام أو وقائع أو تقريرات خاصة بالنبى وحده إلى غيره من الناس ، عن طريق جعل التمثيل كالواقع وحمل التشبيه على الحقيقة ، أو على سبيل الإيماء إلى شخص بعينه ، أو الإيحاء إلى قائد بذاته ؛ أمر جسيم وخطب جلل ، فيه افتئات على مقام النبوة واغتصاب لحقوق الله واستخفاف بعقول الناس .

ومما يثير الملاحظة - فى هذا الصدد - ويدل على عقلية الدعاة بمثل هذا الأسلوب من التحريف البيّن ، أنهم جميعا - على نحو أو آخر - إنما يفعلون ذلك تحت تأثير وهم شديد وتخليط بالغ بأنهم على صلة بالوحى ، أو على شىء من مقام النبوة ، أو فى تفويض من الله سبحانه . وهم يُسرّون ذلك لخلصائهم أحيانا ، زعما بأنهم أوتوا بالوحى فهما جديداً أو تفسيرا أصح أو تنزيلا حديثا ، أو أنهم على اتصال روحى بمقام النبوة ، سواء فى اليقظة أم فى الأحلام . كما أنهم يُعلنون ذلك - فى استحياء حينا وفى اجتراء أحيانا - بتصرفاتهم وأفعالهم ، أو بسقطات أحاديثهم وكتاباتهم . من ذلك أن أحدهم نشر فى كتاب له ، أنه بعد أن تنتصر عصبته . . « فلتتنزل سور قرآنية فى الجهاد تسمع دمدمة الآيات ومن ورائها فرقعة السلاح » وهو تعبير يفيد صراحة اعتقاد قائله أنه أوتى قرآنا جديدا أو أنه سوف يتنزل عليه هذا القرآن . فهل بعد ذلك مزيد لإيضاح! وهل بعد ذلك سبيل لنقاش ! وهل أوضح من ذلك مثال على حقيقة الخطر الذى يتهدد الإسلام من هؤلاء الطغاة ، وما يدور من هَذَر وخَرَف فى عقول هؤلاء البغاة .

إنهم يهرفون بالقول ويخرفون فى الفهم ، ثم يزعمون أنهم قادة الإسلام وأئمة الإيمان ، وفى القرآن الكريم ﴿ قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا . الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا ﴾ (الكهف ١٨ : ١٠٣ ، ١٠٤) . وكما يُقال فى التعبير الأدبى إن هؤلاء إما أناس جهلهم مركب ، يجهلون ويجهلون أنهم يجهلون ؛ أو أنهم دهاة بغاة يعلمون أنهم يجهلون ويجعلون من هذا الجهل تجارة - لابد أن تبور ولو بعد حين ، ويجعلون من البغى سلطانا - على من يزيدون عنهم جهلا ومن لا يدركون من الحق شيئا . وهؤلاء البغاة - فيما يفعلون - إنما يترددون دائما فى أسلوب الطغاة وينتهجون

نهجهم ، يُحَرِّفون ويتهمون غيرهم بالتحريف ، يزيفون ويتهمون سواهم بالتزييف ، يتعاملون بمنطق الأحلام لا منطق الواقع ، ويتنادون بالشعارات ويزايدون بالرموز ، يكررون الشائعات ويتخطّفون الأقوال ، ولا يسعون أبداً إلى منطق حق أو إلى جدال سليم أو إلى رؤية صحيحة أو إلى أمر واقع .

وعلى الرغم من أن تيار تسييس الدين بالعنف والتطرف يريد أن يسبغ عصمة على أعمال قادته ـ مرشدين أم أمراء أم رؤساء ـ وأن يجعل حكمهم نهائيا لا راد له ، وتقديرهم مطلقا لا مطعن عليه ، زعما بأن حكمهم هو حكم الله الذى لا يخطىء ، وأن رأيهم هو نور الله الذى لا يزل : على الرغم من ذلك ؛ فإن النبى ﷺ الذى لا جدال في الاعتقاد الإسلامى ـ أنه كان على اتصال دائم بالوحى وفى فيوض مستمرة من نور الله ـ صرح بأن حكمه « أى قضاءه » فى المنازعات هو حكم له ، ورأى وفتوى لبشر، وليس حكم الله . فقد جاء في الحديث الشريف : « قد يتخاصم إلى اثنان منكم ويكون أحدهما أَلْحَن من أخيه ، فإن قضيت له بغير حقه فقد أخذ قطعة من النار » . يعنى النبى بهذا أن أحد الخصوم ـ فى دعوى ما ـ قد يكون لسنا فى القول أو أقويا فى الحجة أو مؤثرا فى التصرف ، فيدفع النبى بذلك إلى أن يقضى له بما ليس من حقه . وهذا الحديث قاطع على أن حكم النبى ـ على الرغم من وضعه الخاص ـ ليس حكم الله ولكنه حكم بشر ، يتأثر بلحن فى القول أو حسن فى العرض أو لياقة فى التصرف أو لباقة فى التدليل . . وهكذا .

فأين هذا القول القاطع من الادعاء بأن حكم الناس إنما هو حكم الله ، وأين من هذا الحديث الشريف أى ادعاء بأن الحاكمية لله وحده ! !

حقا إنه لقول غريب عن الإسلام ، وشعار يعمل ضد الإسلام وهو يزعم أنه يحميه .

الحكم بما أنزل الله

ويتصل بدعوى حاكمية الله فى السلطة والتشريع والقضاء ، ما يردده الدعاة ويردده من بعدهم التابعون من أنه ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون . . ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون . . ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾ (المائدة ٥ : ٤٤ - ٤٧) يقصدون بذلك أن من يحكم ـ فى السياسة أو

القضاء ـ بغير حكم الله فهو كافر ظالم فاسق ، لا تحق له طاعة ولا يجب له ولاء ؛ وأن حربه واجبة ، وجهاده لازم ، واغتياله تنفيذ لحكم الله .

وليس أدل من هذا القول على مدى تأثير الغوغائية فى تحريف مقاصد الله واستعمال آياته فى غير ما أنزلت من أجله . فهذا القول يرمى إلى أهداف سياسية محضة ، وينشط إلى أغراض حزبية بحتة ؛ ولا يقصد حماية الدين أو الحفاظ على الشريعة أو صيانة أحكام الله .

فالآيات المنوه عنها ـ والتى تُستعمل كشعار سياسى وهتاف حزبى ـ نزلت بسبب معين ، عندما أخفى اليهود عن النبى حكم رجم الزانى ، فى واقعة احتكموا إليه لكى يقضى فيها ؛ ولذلك فإن المنهاج السليم الذى يرى ضرورة تفسير الآيات على أساس أسباب التنزيل ، يقطع بأن هذه الآيات نزلت فى أهل الكتاب ، وأنهم وحدهم هم المقصودون بها ، لا المؤمنين « المسلمين » . وعلى ذلك معظم الثقاة من مفسرى القرآن الكريم « الجامع لأحكام القرآن الكريم المسمى تفسير القرطبى ـ طبعة دار الشعب ـ ص ـ ١٨٥ وما بعدها ، أسباب النزول لأبى الحسن الواحدى ص ١٣١ وما بعدها ، أسباب النزول للسيوطى ص ٧٢ وما بعدها ، تفسير البيضاوى ص ١٧٧ وما بعدها ، تفسير النسفى ص ٢٢٠ وما بعدها ، تفسير الطبرى جـ ١٠ ص ٣٤٦ ، الزمخشرى ج ١ ص ٦١٦ » .

فالطبرى يقول إنه قد رُوى عن رسول الله ﷺ أن هذه الآيات نزلت فى أهل الكتاب وليس فى أهل الإسلام منها شىء . والزمخشرى يروى عن ابن عباس هذا المعنى كذلك . والقرطبى يقول عنها إنها فى أهل الكتاب كلها ، نزلت كلها فيهم .

والمحتجون بتلك الآيات ـ للإثارة الجماهيرية والشَّغْب على الحكام ـ يستعملونها على أن كلمة « الحكم » الواردة فيها تعنى الحكم السياسى ، وقد سلف أن هذا المعنى يُعَبَّر عنه فى القرآن وفى أحاديث الخلفاء الراشدين بلفظ « الأمر » لا بلفظ « الحكم » . فاستعمال الآيات ـ مع تبديل معنى أهم كلمة فيها ـ هو إمالة للفظ عن معناه ، وتحريف للآيات يأباه الله وينهى القرآن عنه . فإذا ووجهوا بذلك ، أو ووجهوا بتفاسير الثّقاة العُمُد ، أعرضوا عنها وقدموا أقوالا لشراح مجهولين أو مفسرين على شاكلتهم ،

أو قالوا فى استخفاف ولم لا يكون تفسيرها كذلك ؛« أى كتفسيرهم » ؟ فهل يمكن أن يؤخذ الدين والشريعة والقرآن بهذا التعبير الطفولى الفج : ولم لا يكون كذا ، أو لم لا يكون غير ذلك ؟ كأنما الدين بغير ضوابط تحدده ، والشريعة بغير حدود تعينها ، والتفسير دون قواعد يتعين التزامها والتقيد بها ؟

إن الضوابط والحدود والقواعد التى لابد من التزامها والتقيد بها حتى لا ينحرف تفسير القرآن ولا يحيد فهم المسلم ، هى ـ أولاً وآخراً ـ أن يرتبط تفسير الآيات القرآنية بأسباب تنزيلها .

نهج التفسير السليم للقرآن

وقد أدرك الرعيل الأول من المسلمين ذلك ، إذ روى أن عمر بن الخطاب خلا يوما فجعل يتساءل : كيف تختلف أمة الإسلام ونبيها واحد وقبلتها واحدة ؟ فقال له ابن عباس : لقد أُنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيم نزل ، وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأى ، ثم يختلفون فى الآراء ، ثم يقتتلون فيما اختلفوا فيه . لهذا حرص الصحابة والتابعون على معرفة أسباب التنزيل ، فإذا غُم عليهم سبب تنزيل آية سكتوا عن تفسير ما لم يعرفوا له سبباً ، وقالوا للسائل تفسيراً ، اتق الله وعليك بالسداد ، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن .

فهل توجد أصح من رؤية ابن عباس لما يقع اليوم من خلاف فى الساحة السياسية باسم الدين ؟ وهل يوجد أدق وأضبط من منهج الصحابة والتابعين فى تفسير القرآن الكريم .

إن ما يحدث اليوم ـ فى مصر ـ وفى العالم الإسلامى كله ـ بين اتجاه التطرف واتجاه التعقل ، ليس مجرد اختلاف فى التفسير بين نظريتين لكل منهما سنده ، ولا هو اختلاف بين تفسيرين أحدهما راجح والآخر مرجوح ، لكنه ـ فى حقيقة الحال ـ اختلاف بين منهجين وغايتين ؛ يضاد أحدهما الآخر تضاد الأبيض والأسود ، والنهار والليل ، والصواب والخطأ . فالمنهج الأول هو منهج الصحابة والتابعين فى التفسير ؛ غايته أن يصل إلى الحق وأن يجلو الدين وأن يُظهر الشريعة . والمنهج الثانى هو منهج

الخوارج على الدين والطغاة على الحق ، هدفه أن يصل إلى السلطة وأن يستلب الحكم باسم الدين وتحت عنوان الشريعة .

أول المنهجين ـ وهو الصحيح ـ يركن إلى تفسير الثقات .

وثانيهما ـ وهو الخاطىء ـ يعمد إلى تهييج البغاة .

إن أسلوب اقتطاع الآية عن أسباب التنزيل ، وانتزاع الآية أو بعض الآية من السياق الذى تنزلت فيه ، وجد تسويغا له فى قاعدة فقهية تقول : « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » . وهذه القاعدة قاعدة فقهية ، أى أنها من إنشاء الفقهاء ، وليست قاعدة شرعية وردت فى القرآن الكريم أو جاءت فى السنة النبوية . وهى قاعدة تحتفل باللفظ أكثر من احتفائها بالمعنى ؛ وهذا الاتجاه بدأ معها ثم زاد بعد ذلك زيادة كبيرة ـ ربما نتيجة لها ، حتى أصبح ـ بكل أسف ـ هو منهج التفسير وأسلوب الوعاظ فى العصر الحالى ؛ فأساء إلى روح الإسلام وإلى معانى القرآن أيما إساءة . وهذا الاتجاه اللفظى الخاطىء يجتزىء آية أو بعض الآية من السياق القرآنى ، ويجتثه من أسباب التنزيل ويقتطعه من كل الظروف التاريخية ، ثم يستعمله استعمالا مطلقا ، على أساس التركيب اللفظى وحده والمدلول اللغوى فحسب ، دون أى اعتبار آخر . ومع أن الفقهاء الذين ابتدعوا هذه القاعدة ، والفقهاء الذين يتبعونها دائما ، يشيرون على الدوام إلى أن القرآن كُلٌّ متكامل يفسر بعضه بعضا ، فإن قولهم هذا ينفصل عن فعلهم ، بل وينبَتّ عن أقوالهم الأخرى ، فهم يقولون ذلك ثم إذا بهم بقاعدة : «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » يقطَعون أوصال القرآن ، ويباعدون بين آياته ، ويفاصلون بين معانيه ، ويعرضون عن أسباب التنزيل ، ويشيحون عن الظروف التاريخية ؛ فلا يكون القرآن ـ على مقتضى إعمال القاعدة ـ كُلاًّ واحداً يفسر بعضه بعضا ، بل آيات متناثرة ومختارات متفرقة ، يحكمها التركيب اللفظى وحده والبناء اللغوى دون أى شىء آخر .

وهذه القاعدة الخاطئة توجد تناقضات شديدة بين أحكام القرآن ، كما أنها تؤدى إلى نتائج غريبة عن الإسلام ، لم يقصدها التنزيل ، ولم يهدف إليها القرآن . ولأن الإفاضة فى هذا المجال تخرج بالبحث عن موضوعه ، فإننا نقتصر على ذكر بعض الأمثلة التى

نتجت عن استعمال هذه القاعدة وأدت إلى خلط شديد فى الفهم الإسلامى وتخليط أشد فى العمل والنتائج . وأوضح مثل لهذا استعمال الآيات ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون . . ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون . . ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون ﴾ فى غير ما أنزلت من أجله - بتبديل معنى لفظ « يحكم » وبتحريف المقصود منها ، وجعلها أدنى ما تكون إلى الشعارات السياسية والهتافات الحزبية ، وأبعد ما تكون عن المدلولات الدينية والقواعد الشرعية .

وثمة أمثلة أخرى ، منها ما جاء فى القرآن الكريم : ﴿ يا أيها النبى لم تحرم ما أحل الله لك تبتغى مرضاة أزواجك ﴾ (التحريم ٦٦ : ١) . وما جاء فى القرآن - كذلك - فى خطاب النبى ﴿ وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه ﴾ (الأحزاب ٣٣ : ٣٧) فلو فُسِّرت - هاتان الآيتان على مفهوم القاعدة الفقهية : « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب »، لكان معنى ذلك أن النبى ﷺ « حاشا لله » كان يُحَرِّم ما أحل الله ، وكان يخشى الناس على الإطلاق أكثر من خشية الله ، أما التفسير الصحيح للآيتين - على ضوء أسباب التنزيل - ومنهج الصحابة والتابعين - فيعنى أن كل آية تتعلق بحادثة بذاتها ، فهى مخصصة بسبب التنزيل وليست مطلقة . فالآية الأولى نزلت عندما حرم النبى ﷺ على نفسه أكل العسل مراعاة لما قالت زوجاته فى حادثة معينة بذاتها ، والآية الثانية نزلت عندما أخفى النبى فى نفسه قرار زواجه بابنة عمته زينب بنت جحش .

التطرف والفقهاء

ومن أجل ما سلف بيانه ، وغيره ، فإن تيار التطرف يبدو متوافقا مع منطق الفقهاء مسايرا منهجهم ، فلا تجوز معارضته بهذا المنهج ، كما لا تسوغ مناقضته بذاك المنطق . إنما يكون الرد بمنهج آخر ومنطق مخالف تماما ، هو منهج السلف الصالح ومنطق القرآن نفسه ، أما الرد عليهم بذات الأسلوب الدارج فهو خطأ بالغ يعطيهم هم حجة التوافق مع ذات الأسلوب ، وينزع عن غيرهم منطق التوافق ، ويظهرهم بمظهر التناقض حتى مع أقوالهم . ولهذا فإن قيادة تيار تسييس الدين بالتطرف والعنف والإرهاب يعيبون على خصومهم من الفقهاء الوقوع في التناقض ومخالفة القواعد الأصولية ، ويتهمونهم بأنهم إنما يفعلون ذلك لأنهم - كما يدّعون - فقهاء السلطة . والواقع أن فى قول أولئك القادة مسحة من الحقيقة ، ذلك أنهم يركنون إلى

القاعدة الفقهية : «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » فى اقتطاع آيات من القرآن وانتزاع جمل من السياق ثم استعمالها على عموم اللفظ - لا بخصوص السبب - كشعارات سياسية وهتافات حزبية . ولما كان الفقهاء يقرون هذه القاعدة ولا يقدرون على وضعها الموضع الصحيح أو يستطيعون العودة إلى المنهج الأصولى السديد فإن معارضتهم لاستعمال آيات - بذات القاعدة التى يقرّونها - يبدو نشازا لا معنى له ، إلا أن يدركوا نتائج القاعدة فيغيروا منها ويعودوا إلى المنهج الأصولى الصحيح .

وقتية الأحكام

ويقول قُـوَّال تيار تسييس الدين بالإرهاب والعنف والتطرف ، إنه لابد من الحكم بكل التشريع الإلهى ، وليس لإنسان أن يُشرّع للناس ، وأنه لا يجوز إجراء أى تعديل فى التشريع الإلهى أو وقف حكم آخر ، أو القول بنسبية حكم ما أو وقتية أى حكم . ومن لا يحكم بكل التشريع الإلهى دون ما تعديل أو وقف فهو كافر ، وكذلك من يقول بنسبية حكم أو وقتية حكم آخر . وأن القوانين المصرية - وما كان مثلها من قوانين البلاد الإسلامية - كفر بواح ومطبقها والخاضع لها كافر تحل مقاومته شرعاً .

وهذا القول لا يمكن أن يصدر إلا ممن يجهل جهلاً تاما كل شىء عن التشريع الإسلامى والفقه الإسلامى والقوانين المصرية ؛ أو ممن درس بعضا منها دون البعض الآخر ؛ أو ممن درس ولم يفقه ؛ أو ممن درس وعلم - لكنه يتلاعب بالشريعة ويتعابث بالأحكام ليجعل منها شعاراً سياسيا وهتافا حزبيا ، لا أساس له من الواقع ولا ظل له من الحقيقة .

فالقرآن الكريم - على ما سلف - وكما لابد أن يعلم قُوّال ذلك التيار ومنظروه - لم يتضمن إلا آيات قليلة فى أحكام المعاملات . وهذه الآيات القليلة لا تحكم كل المعاملات ، فضلا عن أنها عامة تحتاج إلى اجتهاد الأمة . . فى التطبيق والتفسير والتفصيل ، وعلة ذلك - كما أنف البيان - أن أساس رسالة محمد ﷺ ، وهو الرحمة ، يختلف عن أساس رسالة موسى (عليه السلام) وهو التشريع ؛ ودفع رسالة محمد ﷺ - إن عن علم أو عن جهل - بعيداً عن أساسها الحقيقى ، وقسرها على أن تكون رسالة تشريع أصلاً وأساساً - مع أنها ليست كذلك - هو اتجاه يجعل من الإسلام صيغة عربية لليهودية ، أو اتجاه يفهم الإسلام بمنطق الإسرائيليات .

فلو أن الله سبحانه أراد أن تُحكم الناس - فى كل زمان ومكان - بالتشريع الإلهى وحده ، لاستغرقت أحكام المعاملات كل آيات القرآن ولتضمنت تفصيلات كثيرة - كما حدث فى التوراة - ولم تُترك للناس . ولكان معنى ذلك - كما يقول بعض الإسرائيليين - أنه لا مدعاة لأى تشريع بعد تشريع التوراة ، فهو - كما يقولون - تشريع إلهى مفصل ، لا محل لتشريع بعده . لكن الله العليم بأمور الناس ، والخبير بشئون الحياة ، قصد أن يترك التشريع - فى غير العموميات - للأمة تجتهد فيه بالرأى وتبتدع فيه بالعقل ، تبعا لتغير أحوال الزمان وتبدل أرجاء المكان ؛ ذلك لأن الأحكام التشريعية بطبيعتها إقليمية غير عالمية ، مؤقتة غير مستمرة ؛ فى حين أن الإسلام فى حقيقته دين عام شامل وشريعة إنسانية دائمة . لهذا اقتصد القرآن فى بيان الأحكام التشريعية واقتصر على العام منها حتى ينأى بالإسلام أن يقع فيما وقعت فيه اليهودية حين أصبحت - بتفاصيل التشريع - شريعة قَبلية وشريعة مؤقتة ، لم تخرج عن قَبليتها إلا بعد أن اطّرحت الأحكام التشريعية وأبرزت الجانب الإنسانى ، واضطرت - كيما تستمر - إلى أن يتولى الأحبار مهمة تطوير وتعديل وتنقيح الأحكام التشريعية ، حتى أصبحت أحكامهم فى التلمود هى الأساس فى التطبيق دون الأحكام التى وردت فى التوراة .

ومن المعروف - فى التاريخ الإسلامى - أن الإمام الشافعى غيَّر من فقهه عندما انتقل من العراق إلى مصر ؛ فهذا فقه أدرك صاحبه أنه لابد أن يتغير لمجرد تغير المكان ، مع بقاء الزمان واحدا بين المكانين وثابتا دون تغير؛ فما الحال إذن مع تغير المكان وتبدل الزمان ونشوء وقائع غير الوقائع وأحوال غير الأحوال ؟!

تشريع الناس للناس

ولأن النبى ﷺ كان يدرك صميم رسالته فلقد اجتهد بنفسه ودفع أصحابه وتابعيه إلى الاجتهاد ، فاجتهدت الأمة الإسلامية فى كافة مجالات المعاملات حتى تكوَّن فقه إسلامى خصب كثير التفاصيل .

فالأمة الإسلامية على مدى التاريخ ، هى التى قامت بالتشريع لنفسها من خلال الفقهاء والحكام والقضاة ، على أساس من عموميات ما ورد فى القرآن ؛ ومن ثم فإن الفقه الإسلامى « المسمى خطأ بالشريعة الإسلامية » هو تشريع الناس للناس ، حدث

على مدار التاريخ الإسلامى كله ، دون ما أى اعتراض أو احتجاج ، أو قيام سبب لهذا أو ذاك .

ففى مسائل الأحوال الشخصية اجتهدت الأمة الإسلامية فأنشأت نظام التطليق بواسطة القاضى « والوارد فى القرآن هو الطلاق بمعرفة الزوج » كما ابتدعت نظام طلاق الزوجة لنفسها ، فيما يُعرف ببقاء العصمة فى يدها . وكذلك شرعت الأمة لنفسها أحوال التطليق : الإعسار والضرر والغيبة ، وشروط كل حالة . كما ابتدع البعض نظام المُحلِّل الذى يخالف روح الشريعة ويجانب نصوص القرآن .

وكذلك فقد اجتهد عمر بن الخطاب فجعل الطلاق المقترن بلفظ الثلاث ، كما لو كان ثلاث طلقات متفاصلات ، طلاقا بائنا . واجتهد في المسألة العمرية حين ساوى بين الأخ لأب وأم « وهو حسب أحكام القرآن يرث تعصيبا » بالأخ لأم فقط « وهو حسب هذه الأحكام يرث فرضا » أى أنه جعل الأخ الشقيق يرث فرضا لا تعصيبا .

وشرع الفقهاء نظام الوقف الأهلى الذى لم يرد فى القرآن الكريم ولا فى السنة النبوية . فقد رُوى عن النبى ﷺ أنه أشار بالوقف الخيرى ، أى وقف مِلْكٍ عن التداول بالبيع والشراء ، وإنفاق ريعه على أعمال الخير . غير أن الفقهاء ابتدعوا نظام الوقف الأهلى الذى يجوز بمقتضاه لأى مالك أن يَقِف ملكه عن التداول بالبيع والشراء على أن يكون له بعد ذلك حق تحديد المتفعين بالريع وتحديد أنصبتهم . وبناء على ذلك كان يجوز للواقف أن يُعَدّل فى ورثته وفى مراتبهم « وإن سماهم متفعين » وأن يعدل فى أنصبتهم بجعل نصيب البنت مثل نصيب الولد ، أو جعل نصيب الزوجة نصف التركة ، أو إدخال غرباء فى الأنصبة وفرضه لهم أسهماً ، وهكذا . والنظرة المتفحصة العادلة لنظام الوقف الأهلى هذا تؤكد أنه كان فى حقيقته تحايلا على أحكام المواريث تحت أسماء ومسميات لم ترد فى القرآن ولا فى السنة ، وإنما شرَعها الفقهاء .

وفى المسائل المدنية شرَعت الأمة لنفسها كل أحكام المعاملات المدنية والتجارية ، نظرا لوجود حكم موضوعى واحد فى القرآن عن البيع والربا ، وحكم إجرائى واحد عن إثبات الديون . بهذا تكون جميع أحكام البيوع والإيجارات والحكر والانتفاع والرهن والقسمة والعمل والتجارة هى تشريع الناس للناس ، وأحكام الفقه للأمة الإسلامية .

وفى المسائل الجزائية وضع الفقهاء شروط تطبيق كل حد « عقوبة مقدرة » من العقوبات الأربع الواردة فى القرآن ـ دون غيرها ـ وهى حد السرقة ، وحد قذف المحصنات ، وحد الزنا ، وحد الحرابة « قطع الطريق » . كما وضعوا شروط تطبيق حد الردة الوارد فى حديثين للنبى ﷺ . واستخرج على بن أبى طالب عقوبة شرب الخمر «وهو لم يرد كعقوبة مقدرة فى القرآن أو فى السنة ، ومن ثم فالعقوبة التى استُخرجت هى تعزير » .

ووسَّع الفقه فى حد القذف فجعله يشمل قذف الرجال فى حين أنه ورد فى القرآن لقذف المحصنات فقط . كما أن الفقه جعل عقوبة الزنا هى الجلد « بحكم القرآن » والرجم « بسنة النبى » مع أنه لا يجوز الجمع بين عقوبتين لفعل واحد ، ومع أن عقوبة الجلد التى وردت فى القرآن تنسخ فعل النبى برجم الزناة أخذا بحكم التوراة .

ووضع الفقه ما يُسَمّى بنظام التعزير ، وهو نظام يبيح لولى الأمر وللأمة أن تؤثم أى فعل يثير خطورة على المجتمع وتضع له أية عقوبة تراها . وبمقتضى هذا النظام فإن جميع القوانين الجزائية ـ فى مصر ـ وفى غيرها من البلاد الإسلامية ـ تعد من قبيل التعزيرات ، لصعوبة تطبيق الحدود دون إعمال الشروط التى حددها القرآن وتوافر الشروط التى وضعها الفقهاء .

ومع أن ما ورد فى القرآن الكريم عن القصاص يتعلق بالقصاص فى القتلى فقط ، فإن الفقهاء أوجدوا قاعدة تقول : « شرع من قبلنا شرع لنا » وبذلك أخذوا نظام القصاص الوارد فى التوراة والمشار إليه فى القرآن على أنه من تشريعات اليهودية « عين بعين وسن بسن » وجعلوه تشريعا لأمة الإسلام .

فهل يمكن بعد هذه الوفرة فى الفقه والشمول فى الأحكام أن يقال إن الأمة الإسلامية لم تحكم نفسها ، أو أنها لم تشرع لنفسها ، ولم تنشىء المبادىء والأحكام والقواعد ؟!

وقف الأحكام

والادعاء بأنه لابد من الحكم بكل التشريع الإلهى ، ومن يوقف ولو حكماً واحداً ، أو يدعى نسبية حكم أو وقتية حكم آخر فهو كافر ؛ قول يقوم على أسلوب الطغاة المنوه

عنه من اتهام الخصوم بأعنف التهم وأبشع الأوصاف ، إرسالا دون ما تسبيب أو بيان ؛ فضلاً عن أنه يُغفل الحقيقة الدينية ويتغافل عن الواقع التاريخي .

فمبدأ النسخ فى القرآن ، بأن يلغى حكم لاحق حكما سابقا ، وهو المبدأ الذى تكرر مرارا فى أحكام المعاملات ، هو بذاته دليل على وقتية بعض الأحكام التى رأى الشارع الأعظم إلغاءها بعد أن استنفدت غايتها أو تعدّت وقتها . ولقد يقّال إن ذلك مقصور على الآيات المنسوخة فقط ، وهو صحيح ؛ غير أن النسخ ليس مجرد نقل الناس من حكم إلى حكم ، كما يرى أغلب الفقهاء الذين نظروا إلى الأحكام ذاتها ولم يتبصروا الحركة التى وراء مسألة نقل الناس من حكم إلى حكم . فهذا النقل بذاته دليل على حركة المشرع الإسلامى إلى الأمام دوما وإلى المستقبل باستمرار ، وهى الحركة التى كان يتعين على المسلمين أن يتعلقوا بها وأن يتمسكوا بأسلوبها . وفى حقيقة الحال ، فلقد فعلوا ذلك عن طريق الفقه ـ إنشاء وتغييرا واستمرارا ـ غير أنهم فعلوه بابتداع الحيل واتّباع المخارج ، ولم يفعلوه صراحة ومواجهة بعد وضع نظرية عامة واضحة صحيحة .

وفى القرآن الكريم آية خاصة بالمؤلفة قلوبهم ، وهم أناس لم يُسْلموا وكان القرآن يدعو إلى تحييدهم وتألف قلوبهم بإعطائهم أسهما من الصدقات: ﴿ **إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله** وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم ﴾ (التوبة ٩ : ٦٠) . وهذه الآية لم تُنسخ من القرآن ، وسار النبى ﷺ على حكمها حتى تُوفى فكان يعطى للمؤلفة قلوبهم أسهمهم من الصدقات ؛ وسار عليها أبوبكر من بعده ؛ حتى إذا وُلى عمر بن الخطاب أمر المؤمنين وَقَف العمل بها ، مع أن النص لم يُنسخ كما سلف ، ومع أن الآية تشير إلى أن هذه الأسهم فريضة من الله ؛ ومع ذلك فلم يدع أحد - على مدى التاريخ الإسلامى ـ أن عمر قد كفر إذ وقف حكماً من أحكام القرآن رأى أنه كان حكماً وقتياً ، بل إن ما فعله عمر هذا ليعتبر ـ بكل مقاييس الفقه وآراء الشراح ـ فخراً للإسلام ودليلا على أهمية الاجتهاد حتى ولو أدى إلى وقف حكم لم يُنسخ قط .

وعمر بن الخطاب ـ كذلك ـ وقف حد السرقة فى عام المجاعة . ويقال فى ذلك إن عمر لم يقف الحد وإنما أعمله الإعمال الصحيح ، غير أن هذا القول محل نظر . فإعمال الحد بشروطه الصحيحة لا يكون بوقفه وقفا شاملا وعاما ، ولكن بالنظر إلى كل حالة

على حدة ، واستجلاء شروط تطبيق الحد فيها ، فإن توافرت طُبق وإلا فلا . غير أن وقف الحد وقفا شاملا وعاما له دلالة خاصة تتصل بالعقوبة ذاتها ولا تتعلق بشروط تطبيقها . فما فعله عمر كان فى الواقع وقفا للعقوبة ذاتها ، لا إعمالا لشروطها ولا تشددا فى هذه الشروط . ومن بعد عمر بن الخطاب فإن التاريخ الإسلامى لا يقدم وقائع متكررة متواترة عن تطبيق هذا الحَد ، لأن الفكر الإسلامى عموما تأثر بمبدأ وقف العقوبة وقفا عاما شاملا ، ولم يقل أحد طوال التاريخ الإسلامى إن عمر بن الخطاب كفر أو أن الأمة الإسلامية كفرت من بعد إيمان .

ولقد سلف بيان ما أحدثه الفقهاء فى نظام الوقف الأهلى ، وكيف أنه ـ فى حقيقة الحال ـ تعديل لنظام المواريث ووقف للعمل به ، بتبديل الورثة أو تغيير أنصبتهم ، مع استعمال الوقف كحيلة تجيز ذلك . ومن عجب أن الفكر الإسلامى اعتبر هذا النظام ـ المنافى لأحكام الإسلام ـ جزءا من الإسلام ذاته ، بل وأصبح فى كل بلد إسلامى ـ تقريبا ـ نظام شامل لهذا الوقف يشرف عليه وزير ، وقد ظل الأمر فى مصر كذلك حتى ألغى المشرع المصرى نظام الوقف الأهلى سنة ١٩٥٢ .

وفى القرآن الكريم ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ (البقرة ٢ : ٢٧٥) ومع أن هذه الآية واضحة صريحة قاطعة فى حل البيع على العموم ، فقد حرم الفقه بيع المزابنة أى بيع الشيء بالجزاف ؛ وبيع المحاقلة أى بيع الزرع قبل بدو صلاحه أو ـ كما قيل ـ بيع الزرع فى سنبله بالحنطة ؛ وبيع المزارعة وهو بيع الزرع على نصيب معلوم بالثلث أو الربع أو أقل من ذلك أو أكثر ، أو ـ كما قيل ـ اكتراء الأرض بالحنطة ، وهكذا . أى أن الفقه حرم حلالا وخصص عاما ، دون أن يُتَّهم بالكفر .

وقد منع عمر بن الخطاب - كذلك - زواج المتعة « وهو زواج مؤقت للمتعة فقط وليست له أحكام الزواج وآثاره » ، مع أن هذا الزواج مازال قائما لدى الشيعة يستندون فيه إلى الآية ﴿ فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن ﴾ فهل هذا المنع الذى يعتبر وقفا لحكم ورد فى القرآن ولم ينسخ ، واعتبار هذا الحكم وقتياً زالت كل قوة له وأثر ، هل ذلك يعتبر كفراً من عمر ومن كل أهل السنة ، أم يريد الداعى أن يعيد هؤلاء زواج المتعة مرة ثانية بدعوى إعمال كل أحكام الشريعة وعدم إغفال حكم منها وإلا كان ثمة كفر .

وأحكام الرق فى القرآن – بلا شك – أحكام وقتية كانت تُطبق عند قيام نظام الرق ولا تسرى بعد إلغائه . والقول بغير ذلك يعنى أن الرق من صميم الإسلام وأنه حال مؤبد وأحكامه دائمة وإلغاؤه وتحرير الإنسان كفر وزندقة .

ومفاد ذلك كله أن مبدأ الاجتهاد وإيجاد أحكام ، مبدأ له أساسه من فكرة النسخ فى القرآن الكريم ؛ وأن عمر بن الخطاب ، وقَف حكم المؤلفة قلوبهم ووقَف حد السرقة . وأن الفقه الإسلامى أوجد نظام الوقف لتعديل « أو وقف » أحكام المواريث ، ووقَفَ أو خصص مبدأ حل البيع الوارد فى القرآن ، وألغى عمر بن الخطاب نظام زواج المتعة رغم استناده إلى نص قرآنى واعتبره حكما مؤقتا زالت كل قوة له ، دون أن يدعى أحد طوال أربعة عشر قرنا أن ثمة كفرا فى ذلك ، هذا فضلا عن أن المشرع المصرى ألغى الرق «دكريتو فى ٤ / ٨ / ١٨٧٧ ، أمر عال فى ٢١ / ١ / ١٨٩٦ » ، ولا يمكن أن يدعى عاقل أنه كان فى تحرير الإنسان من الرق والعبودية كافراً لأنه وقف العمل بأحكام شرعية .

والواقع أن الادعاء بأن عدم تطبيق شرع الله كاملاً ، وإغفال أو وقف أى حكم فيه يعتبر كفرا ؛ هذا الادعاء ؛ اتهام سياسى يخلو من روح الدين ويتجاهل معانى الشريعة ؛ وقد بادر إليه تيار تسييس الدين بالتطرف والعنف والإرهاب عندما سُقط فى أيدى قادته وألجئوا إلى الحجج بدلاً من الشعارات ، وأُلزموا التحديد بدلاً من التعميم والإطلاق ؛ فتبين من الجدال العلمى أنهم لا يستعملون لفظ « الشريعة » الاستعمال القرآنى السليم ، وأن أحكام القوانين المصرية مطابقة لأحكام الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامى .

لفظ الشريعة

فلفظ الشريعة ـ على نحو ما سلف ـ يعني فى القرآن وفى معاجم اللغة العربية : المنهج أو السبيل أو الطريق . والأحكام التشريعية فى القرآن الكريم ـ على النحو الآنف بيانه ـ أحكام عامة قليلة . وما يسمى بالشريعة الإسلامية هو فى الواقع الفقه الإسلامى ، وهذا الفقه هو الذى شرّع للأمة الإسلامية ـ على مدى التاريخ ـ مع الحكام والقضاة ـ فى مسائل الأحوال الشخصية ، والمسائل المدنية والتجارية والمسائل الجنائية .

وأحكام القوانين المصرية فى الأحوال الشخصية مأخوذة نصا من الأحكام التشريعية فى القرآن الكريم والسنة النبوية ، ومن آراء الفقه التى رأى المشرع المصرى أنها تتناسب مع حاجات وظروف المجتمع المصرى . وأحكام القوانين المدنية والتجارية مطابقة جميعا لأحكام الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامى ، فيما عدا مسألتى الفوائد على الديون ـ التى يرى فيها البعض ربا ـ وعقود التأمين التى يرى فيها البعض عقود غرر ، وهما مسألتان فى حاجة إلى بحوث علمية واجتهادات فقهية تقوم على أساس سليم لا على جدل سياسى . وأحكام القوانين الجزائية تعد كلها من التعزيرات ، لعدم توافر الشروط التى يفترضها المنهج الإسلامى الصحيح لتطبيق الحدود « وهى خمسة حدود ، بإضافة حد الردة إلى الحدود الأربعة الواردة فى القرآن » .

فلما أخذ تيار التطرف بالحجة الدامغة والتحديد الواضح والتفصيل الدقيق ، رفع شعاراً آخر غير شعار « تطبيق الشريعة » ألا وهو أنه لابد من تطبيق الشريعة كلها وأن عدم تطبيق ولو حكم واحد يعد كفرا ، كأنما المقصود هو تكفير المجتمع المصرى ـ وأى مجتمع آخر يريدون تكفيره ـ من أى سبيل شاءوا وبأى قول أرادوه . فإذا كانت أحكام القوانين المصرية كلها مطابقة لأحكام الشريعة الإسلامية ؛ وإذا كان المقصود بالشريعة هو الفقه الإسلامى ، وتطبيق هذا الفقه أو عدم تطبيقه لا يمكن أن يعد كفرا؛ فإنه توجد مسألة أخرى ، هى أن المشرع المصرى لا يؤثم الخمر ، ومن ثم فهو كافر حتى ولو طبق كل أحكام الشريعة !

عقوبة شرب الخمر

والخمر مأمور باجتنابها فى القرآن ﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ﴾ (المائدة ٥ : ٩٠) غير أنه لا توجد أية عقوبة على شربها أو بيعها ، لا فى القرآن الكريم ولا فى السنة النبوية . فشرب الخمر إثم دينى حرص القرآن على أن يجعل النهى عنه فى نفس المؤمن ومن وازع ضميره هو . وهذا أفضل منهج لتأثيم الخمر ـ وما شابهها ، لأن العقوبات ـ كما هو مشاهد عند حظر الخمر فى الولايات المتحدة ـ ومع حظر المخدرات فى مصر وفى غيرها من البلاد ـ تزيد من عدد الجرائم ولا تجتث الجريمة أصلاً . والمشرع المصرى لم يُحِل الخمر ، لكنه اتبع المنهج القرآنى فى اعتبارها إثما دينياً موكول أمره إلى التربية الدينية وإلى ضمائر المؤمنين . وإذا

كان لم يقنن عقوبة شرب الخمر المذكورة فى الفقه الإسلامى باعتبارها حداً ، فذلك لأن هذه العقوبة ليست حداً ، إذ لم تُذكر لا فى القرآن ولا فى السنة ؛ وإنما هى تعزير ، أى عقوبة أوجدتها الأمة طبقاً لظروفها ، وتستطيع تغييرها أو تبديلها ؛ لأن طبيعة نظام التعزير أن يُترك الأمر لولى الأمر يؤثم أو لا يؤثم ، يحدد عقوبة أو أخرى ، طبقاً لما يراه. ومع ذلك ففى القانون الجزائى المصرى تأثيم للسكر البين ولقيادة السيارات مع شرب الخمر ، وهذا التأثيم وعقوباته قواعد تعزيرية إن اختلفت عن العقوبات التعزيرية السابقة فلا بأس فى ذلك ولا خطأ ، لأن تغاير العقوبات طبقاً لتغاير ظروف الزمان وحدود المكان أمر مطلوب ، وهو الأساس فى هذه العقوبات.

هل القوانين كافرة ؟

والقول بأن القوانين المصرية كفر بواح ، ومن يطبقها أو يخضع لها كافر ، قول فيه تجاوز شديد وتَدَن أشد ، فضلاً عن أنه دعوة سافرة للخروج على الأمة والمجتمع .

فالقواعد القانونية ، والقوانين العلمية ، والصيغ الرياضية ، والنظريات الهندسية ، وما إلى ذلك ، أحكام مجردة لا تُوصف بالكفر أو الإيمان ، وكذلك الشأن مع نواتج الحضارة من أجهزة كالتلفاز والمذياع والقطار والطائرة والأدوية وغيرها . فهذه جميعا قواعد وقوانين وصيغ ونظريات وأجهزة محايدة لا ينبغى أن تُقسر عليها أوصاف التسييس الدينى بالكفر أو الإلحاد . إنما يمكن أن تكون هذه أدوات فى يد من يسىء استغلالها فى طريق الكفر أو فى يد من يحسن استعمالها فى سبيل الإيمان .

والذى يطلق قولا فظا بتكفير القوانين المصرية ، وتكفير مطبقها والخاضع لها ؛ لا يقدم فى ذلك سببا ، بل يطلق القول بأسلوب الساسة ونهج الطغاة . فالقوانين المصرية ـ كما سلف ـ وكما لابد أن يدرك كل دارس واع ـ متوافقة مع الشريعة الإسلامية ـ على أى معنى فُهم لفظ الشريعة ـ غير متعارضة معها ، إلا فى نقاط قليلة ، وربما بعد اجتهاد جديد يزول التعارض حتى فى هذه النقاط .

وإذا كان المقصود بكفر القوانين المصرية ـ وهو قول فيه تجاوز كما سلف ـ أن هذه القوانين أخذت من القوانين الفرنسية ، فهذا خلط فى الأمور وجهل بالمسائل وتعصب مقيت ضد العلم وإساءة للإسلام أيما إساءة .

فالقوانين المصرية ـ عندما أخذت عن القوانين الفرنسية سنة ١٨٨٣ ـ إنما أَخَذَت الشكل والصياغة فقط . أما القواعد الموضوعية فهى هى بذاتها القواعد التى كانت واردة فى الفقه الإسلامى بشتى مذاهبه ومدارسه . ولقد أخذنا عن غير المسلمين ـ وعن الغرب بالذات ـ أدوات وأجهزة كثيرة كالتلفاز والمذياع والقطار والطائرة والأدوية والسيارة والصحف . فهل استعمال هذه الأجهزة كفر بواح كذلك . إن تسلسل المنطق المعتل الذى يبدأ بمقدمات فاسدة يؤدى لزوماً إلى اعتبار هذه الأجهزة كافرة واستعمالها كفراً ومستعملها كافراً ، وهو ذات المنطق الذى أدى ببعض أجنحة تيار التطرف إلى مقاطعة المجتمع ومنابذة الحضارة ؛ وهو أمر ضد الإنسانية ومخالف لروح الإسلام .

فالحضارة الإسلامية قامت أساساً على الأخذ بكثير من عناصر الحضارات السابقة عليها كالحضارة الفارسية والحضارة الهندية والحضارة الرومانية والحضارة المصرية . وفى دراسة التاريخ السياسي والفكرى والحضارى مئات الشواهد القاطعة فى ذلك . ولم يدع المسلمون الأوائل أن هذا التراث كفر بواح ، أو أن ما أُخذ به منه هو كفر بواح .

ولقد قدم لنا القرآن الكريم أعظم مثل للأخذ من التراث الإنسانى ومن القواعد والأحكام السابقة على التنزيل ، فتضمنت آياته تشريعاً لبعض ما كان فى هذه الأحكام وتلك القواعد وذاك التراث ، مما رأى فيه التنزيل صلاحية مستمرة للمجتمع . وأبلغ مثل فى ذلك عقوبة قطع اليد . فقد كان قطع اليد فى مصر عقوبة ضد المحاربين المعتدين أو البغاة الثائرين ، بقصد منعهم من رفع السلاح على مصر ؛ ثم أصبح قطع اليد عقوبة لمن يرتكب تزويراً فى المحررات الرسمية أو الأوراق الدينية ؛ وكان التقدير فى ذلك أن مهارة المزور تكمن فى يده ، وبقطعها تعدم أداة التزوير . وأصبح قطع اليد فى قانون حمورابى « ١٦٠٠ ق . م » عقوبة لمن يضرب والديه ، أحدهما أو كليهما . وفى العصر الجاهلى ـ وقبل العصر الإسلامى مباشرة ـ قام الوليد بن المغيرة لأول مرة فى الجزيرة العربية بقطع يد السارق . وبعد الإسلام نزلت الآية : ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله** ﴾ (المائدة ٥ : ٣٨) .

فهل يمكن لمن يقول إن القوانين المصرية كفر بواح أن يذكر لنا رأيه فى المثل الذى ضربه القرآن للأخذ من التشريعات السابقة ، والتى قد تُعد فى نظر البعض تشريعات وثنية ؟ وإذا كان هذا شأن القرآن ، فهل فى أخذ إطار قانونى من بلاد مسيحية ما يُعد

كفراً ، ولماذا هو كفر ؟ هل للأخذ بأسباب الحضارة ؟ أم للنقل عن أهل الكتاب فى مسألة لا تتعلق بالدين ولا تخالف الشريعة ؟

معنى الكفر

إن لفظ الكفر فى القرآن لا يعنى دائما الكفر بالله . فالكفر لغة هو التغطية أو الإنكار . وفى الحديث : من ترك قتل الحيات خشية النار فقد كفر « أى كفر بالله » ، وفيه أيضاً : إن الله يُنزل الغيث فيصبح قوم به كافرين « أى كافرين بنزول الغيث لا كافرين بغيره » ، وفيه أيضاً : رأيت أكثر أهل النار النساء لكفرهن ، قيل : فيكفرن بالله ، قالﷺ لا ، ولكن يكفرن الإحسان ويكفرن العشير ، أى يجحدن أزواجهن « لسان العرب ـ مادة كفر » .

وتأسيساً على هذا الفهم فإن الآية القرآنية : ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ تعنى أن من لم يحكم من أهل الكتاب بما ورد فى كتابه من أحكام فهو منكر لهذا الحكم (لا كافر بالله) .

ومع أن هذا هو الفهم اللغوى ـ والقرآنى ـ السديد للفظ « الكفر » فإنه ينبغى على المسلم الحق أن يتحرز فى استعماله ، تخلقا بآداب القرآن وتأسيا بسنة الرسول الذى قال : « من كفّر مؤمنا فهو كافر » . هذا فضلا عن أن استعمال اللفظ يجب أن يكون فيما يفيد معناه ، فلا يُطلق على المواد التي لا تعى ، ولا على القوانين أو النظريات المحايدة التى لا تخضع للتكاليف ولا تُطالب بإيمان ، والتى لا تعدو أن تكون أدوات فى يد من يستعملها - إن للخير وإن للشر .

والذى اشتد فى وصف الكفر هم الخوارج ، منذ كانوا وحيث كانوا ـ فهؤلاء منذ ظهروا فى التاريخ الإسلامى وحتى اليوم ـ يترخصون فى استعمال لفظ الكفر ـ كبرا على الله وظلما للإسلام ـ فيصفون به كل من عداهم ، سواء كانوا خصوماً لهم أم لم يكونوا ، كما أنهم ـ على مدى التاريخ ـ وصفوا بالكفر كل من رأوا أنه ارتكب فى الدين مخالفة ولو يسيرة ، أو اقترف ذنبا ولو بسيطا ، أو ترك أمراً من أمور التكاليف وإن يكن له عذر ؛ مع أن المنهج القرآنى الحكيم عكس ذلك تماما ؛ إذ يرى أن المسلم «من نطق الشهادتين» لا يوصف بالكفر أبداً ، وأنه لا يجوز لمؤمن أن يكفّر مؤمنا ، وأن الناس

ليسوا مسيطرين أو طغاة على الناس ، وأن الله يغفر الذنوب جميعا : ﴿ قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا﴾ (الزمر ٣٩ : ٥٣) ، ﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ (النساء ٤ : ٤٨) ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر › (آل عمران ٣ : ١٠٤) ، ﴿ ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ﴾ (آل عمران ٣ : ١٥٩) ، ﴿ وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾ (العصر ١٠٣ : ٣).

إنه لأمر مؤسف حقا أن الإسلام الرحيم المسماح يتحول فى أيدى بعض الطغاة إلى سوط عذاب ونذير كفر ونفير إرهاب وسلاح اغتيال ومقصلة إعدام ، وأن تكون هذه الصورة الكريهة - لبروزها عن الواقع وظهورها على المألوف - هى الطابع الذى يطبع الإسلام أمام أبنائه وأمام غيره وأمام الخصوم . وكيف يمكن أن يكون الإسلام الذى يدفع إلى التآلف والتآخى ويمنع التناجز والتنابز هو الوسيلة التى يتخذها الخوارج للانقضاض على المجتمع ، ويتمحك بها البغاة لمقاومة النظام ، ويتعلل بها طلاب السلطة للتغرير بالناس ؟ وإلى أى شىء يستندون ؟ إلى تفاسير مغلوطة ، وجهل بيّن ، وتحريف عمدى ، وإمالة للألفاظ عن معانيها ، وخواء في المعرفة ، وفراغ من الثقافة ، وبُعْد عن الحضارة ، وأسلوب حزبى فى مناقشة المسائل الدينية ، ونهج غوغائى فى استعمال الآيات القرآنية .

إن وصم القانون بالكفر البواح تعبير رخيص ، من لغو القول وهزل الكلام ، لكنه مع وصف من يطبقه ومن يخضع له بالكفر ، دعوة إلى المعصية وخروج على النظام وعدوان على المجتمع وحرب للمسلمين ؛ يصدر ممن لا يعرف معنى القانون ، ولم يدرس القانون ولا الشريعة ، ولا يستطيع أن يفهم أو يدرك شيئا منها ؛ ولا شك أن ذلك ضد الإسلام جوهرا وشكلا ومنهجا ونظاما .

أهل الذكر

وإحدى المقولات الرئيسية فى تيار تسييس الدين - بالتطرف والعنف - وفى أقوال بعض الفقهاء الذين يريدون فرض احتكارهم للدين وانفرادهم بالشريعة وابتداع كهانة فى الإسلام أن يكون المرجع فى التفسير والإفتاء والحكم لأهل الذكر ، يستندون فى ذلك

إلى الآية الكريمة ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ (الأنبياء ٢١ : ٧، النحل ١٦ : ٤٣) . وبينما يقصد تيار تسييس الدين بأهل الذكر مرشديه وقادته وأمراءه ، يقصد من يركن إلى هذه الآية من الفقهاء أنفسهم هم .

وفى حقيقة الحال ، فإن الركون إلى هذه الآية بالمعنى الذى يريده هؤلاء وهؤلاء إنما يسفر عن طويتهم ويبدى ما بنفوسهم من رغبة فى السيطرة على النظام القانونى والقضائى والدستورى والتشريعى للمجتمع ، مع تحريف معنى آية ليخدم أغراضهم السياسية وطموحاتهم السلطوية .

ورجوعا إلى القرآن يوضح حقيقة دعواهم وطبيعة سندهم . فلفظ « الذكر » فى القرآن لايعنى القرآن ذاته دائما ، فهو قد يعنى ذكر الله عموما ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ (الحجر ١٥ : ٩) ﴿ ولكن متعتهم وآباءهم حتى نسوا الذكر وكانوا قوما بوراً ﴾ (الفرقان ٢٥ : ١٨) وقد يعنى القرآن ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾ (النحل ١٦ : ٤٤) وقد يعنى التوراة ﴿ ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادى الصالحون ﴾ (الأنبياء ٢١ : ١٠٥) فالزبور هو مزامير داود . وفى الآية أنها جاءت بعد الذكر ، أى بعد توراة موسى ، فالذكر فى الآية هو توراة موسى التى جاءت بعدها المزامير .

والآية التى يستند إليها الراغبون فى احتكار الدين والهادفون إلى فرض وصايتهم على المسلمين تعنى بالذكر التوراة ، أو تعنى الكتب السابقة على القرآن : التوراة والإنجيل . فهى تقول بالكامل ، دون ما اجتزاء لها : ﴿ وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ أى فاسألوا أهل التوراة والإنجيل عن هؤلاء الأنبياء الذين كانوا رجالا أوحى الله إليهم ؛ وبطبيعة الحال لم يكن فى عصر النبى — وعند نزول الآية فى العهد المكى — رجال دين إسلامى ، ولا فقهاء فى الإسلام ، ولا علماء ، ولا غير ذلك ، فكل هؤلاء إنما جاءوا بعد وفاة النبى ، أما فى حياة النبى فقد كان هو الفقيه والعالم ، ولم تكن هناك أى حاجة إلى غيره ، ففقهاء أو علماء .

رجال الدين

والإسلام حرص حرصا شديداً على منع وجود أو قيام رجال دين ـ تحت أى اسم كانوا ـ فهو يعتبر أن كل مسلم هو رجل الدين .

ولا يوجد فى الإسلام علمٌ للدين ، حتى يمكن أن يعتبر البعض أنفسهم علماء للدين . فعلم الدين يوجد فى الشرائع التى تتضمن نظريات لاهوتية ، أى نظريات خاصة بجوهر الله ، وحقيقة الألوهية ، وصفة الوحى ، وطبيعة المعلم «كالمسيحية» . فهذه النظريات تُكوّن علم العقيدة أو اللاهوت يتخصص له البعض فيسمون علماء الدين ، أى علماء العقيدة الدينية أو علماء اللاهوت الدينى . أما الإسلام فالعقيدة فيه بسيطة واضحة يدركها أى شخص ، دون ما جهد فلسفى وبغير أية نظرية لاهوتية ، ومن ثم فلا يوجد علم للدين ، وإنما وجدت علوم حول الدين : كعلم تفسير القرآن ، وعلم فقه اللغة ، وعلم أصول الفقه ،وعلم الفقه ، وعلم الحديث ، وما إلى ذلك . والعالم فى أحد هذه العلوم عالم فيها فقط ، لا ينبسط علمه على غيرها لزوما ، إنما يكون علمه فيها بقدر ما يعرف ويعرف غيره ، فثم عالم للتفسير « كالقرطبى والطبرى» ، وعالم فى فقه اللغة « كالزمخشرى وسيبويه » ، وعالم فى أصول الفقه « كالشافعى » وعالم فى الفقه « كأبى حنيفة ومالك » . ولا ينبغى أن يعتبر العالم في علم من هذه العلوم عالما للدين أو عالما في الإسلام عموما ، إلا على أساس لغة أشبه بلغة الطفل وتعبير أدنى إلى تعبير العوام الذى يرى أن أى لفظ يعبر عن أى معنى ، وأن أى شىء يمكن أن يدل على أى شىء ؛ دون ما تحديد أو تخصيص أو توضيح أو بيان .

مجمع الآراء

ولقد يريد المتطرفون والمتحذلقون أن يوهموا بأن وضع مصائر المسلمين فى أيديهم دون سواهم ، وارتهان أمور الناس فى إرادتهم دون غيرهم ، يؤدى إلى توحيد الرأى وجمع الكلمة وتجانس الفكر وتقارب الفهم بما يفيد الإسلام ويقوى أمته ويعيد حضارته ؛ وهذا وهم شديد وادعاء يخالف التاريخ ويجانب وقائعه ؛ ذلك أن الإسلام صيغة عظمى ثَرّة غنية لابد أن توجد فيها مدارس شتى ومذاهب مختلفة وآراء متعددة وأفكار متنوعة ، وما إلى ذلك ؛ والقول بغير هذا حصر للإسلام فى جمود الفهم وحجر عليه فى بريق اللفظ .

ومنذ فجر الإسلام حدث الخلاف بين العلماء فى الألفاظ وفى المعانى وفى الأحكام فى مسائل قد يتصور البعض أنه لامجال للخلاف فيها ، أو أنه ثم رأى واحد ؛ ويكون معنى ذلك – طبقا لمنطق التطرف – أن يعد الرأى الآخر كفرا وأن يكون معتنقه كافرا .

والحقيقة أن الألفاظ والعبارات والآيات لا تنطق بذاتها ولا تشرح ما تعنيه وإنما يستنطقها كل مفسر بما يراه ويؤولها كل شخص حسب فهمه أو ما يريد .

أ - وفي الاختلاف في الألفاظ نشير إلى مثلين :

الأول : أن الصلاة الوسطى في الآية الكريمة : ﴿ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ﴾ (البقرة ٢ : ٢٣٨) فُسّرت على عشرة أقوال مختلفة منها أن الصلاة الوسطى هي صلاة الظهر لأنها وسط النهار . وأنها صلاة العصر لأن قبلها صلاتي نهار وبعدها صلاتي ليل . وأنها صلاة المغرب لأنها وسط في عدد الركعات . وأنها صلاة العشاء لأنها بين صلاتين لا تقصران . وأنها صلاة الصبح لأن قبلها صلاتي ليل يجهر فيهما وبعدها صلاتي نهار يُسَر فيهما ، وهكذا .

الثاني : أن لفظ « الروح » في الآية الكريمة : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ﴾ (الإسراء ١٧ : ٨٥) فُسِّر من جانب الجمهور على أن المقصود بالروح روح الإنسان والحيوان ، وقال ابن عباس « ابن عم النبي » إن المقصود بالروح هو جبريل عليه السلام ، فهو روح القدس والروح الأمين . وقال الحسن بن علي « حفيد النبي » إن المقصود به هو القرآن أخذا بالآية ﴿ وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ﴾ (الشورى ٤٢ : ٥٢) .

ب - والاختلاف في المعاني كثير كثير ، يملأ كتب التفاسير ، ولا يخلو منها كتاب .

جـ - والاختلاف في الأحكام وقع ولا يزال يقع ، ونقدم له مثلين :

الأول : أن مذهب أبي حنيفة لا يعرف التطليق لإعسار الزوج أو لإضراره بزوجه بينما مذهب مالك يعتد بهذين السببين للتطليق .

الثاني : أنه وقع خلاف كبير بشأن الخمر ، ماهي ، وما هو المأمور باجتنابه ، ومن هو المأمور بالاجتناب .

ففي عهد عمر بن الخطاب شرب أبو جندل الخمر ولما أراد عمر عقابه استدل أبو جندل على حقه في شربها بالآية : ﴿ ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا ﴾ (المائدة

٥ : ٩٣) وقال إنه لا جناح عليه فى شرب الخمر طالما كان من الذين آمنوا واتقوا وعملوا الصالحات . وقد رأى عمر غير ذلك ، بتأويل من ابن عباس الذى قال إن الآية تتعلق بالذين شربوا الخمر من المؤمنين ثم ماتوا قبل نزولها (مع أن ألفاظ الآية لا تفيد قصرها على الماضى) ولم يكفّر عمر بن الخطاب أبا جندل وإنما أوقع عليه عقوبة التعزير ، قياسا من على بن أبى طالب على حد القذف ، وكان توقيع العقوبة ـ مع الخلاف فى الرأى ـ يرجع إلى حق ولى الأمر فى تغليب تفسير على تفسير ، وترجيح رأى على رأى ، وإلى حقه في أن يعزر المحكومين على مايراه خطأ منهم .

وقد اتسع الخلاف فى شأن الخمر إبّان العصر العباسى ، فكان جمهور الفقهاء يرى أن الخمر ـ لغة ـ هى ما خامر العقل فخمره ، أى ستره ، وبذلك تكون الخمر كل ما يحجب العقل ويستره . ورُوى فى ذلك عن النبى « كل مسكر حرام . ما كان كثيره مسكر فقليله حرام » ، أى أن كل ما خامر العقل وستره فكثيره وقليله ، سواء بسواء ، حرام على الشارب .

ورأى أبو حنيفة أن الخمر لا تطلق إلا على النيىء من ماء العنب « فقط » إذا ما غلا واشتد وقذف بالزبد ، وأن الخمر الوارد فى الآية القرآنية هو هذا النوع لا غيره . أما ما عداه فإنه لا يعتبر خمراً ، ولكنه إن أسكر يستحق عقوبة الخمر قياسا عليها ، أى أنه ليس مما يؤمر باجتنابه لذاته ، ولكن لما يؤدى إليه من إسكار .

ويضيف أبو حنيفة أن ثمة أنبذة تؤخذ من المطعومات الحلال التى لم تكن معتادة للإسكار عند العرب وليس من شأنها السكر ابتداء ، مثل نبيذ الحنطة والشعير والذرة والعسل والتين وقصب السكر ، وهذه – فى تقدير الرأى – لا عقوبة فيها ، لأن الأصل فيها هو الحلّ ، والسكر طارىء عليها ، فلا عبرة بالطارىء وإنما العبرة بالأصل وحده .

وقد عبر الشاعر ابن الرومى عن هذا الخلاف فى شأن الخمر فقال :

أحـــلّ العـــراقـــى النبيذ وشربـــه ... وقال الحرامان المدامة والسّكـــر

وقال الحجـــازى الشرابـــان واحـــد ... فحلت لنا بين اختلافهما الخمـــر

هذا هو مجمع الآراء فى الإسلام ، أثناء نهضته العارمة ، وإبان غلبته وانتصاره . رأى برأى ، واجتهاد باجتهاد فى مسائل بالغة الخطورة شديدة الحساسية ، قبلته الأمة جميعا بصدر رحب وأفق واسع وعقل ثاقب وفهم مستنير ، فلم يُكفِّر أحدٌ أحداً فى رأى ، ولم يَقْتل أحد أحداً فى قول . إنما كان التكفير فى التاريخ الإسلامى دائما ، وكان القتل بالرأى على الدوام ، عندما تختلط السياسة بالدين ، وكلما كان ثم اتجاه أو نظر لتسييس الدين أو لاستعماله لخدمة السياسة ، إنْ من المغتصبين للسلطة أو من الطامحين إليها ، من الطغاة تارة ومن البغاة تارة أخرى .

وهذا النظر الثاقب يمكن أن يقدم لنا السبب الحقيقى لارتكاز تيار تسييس الدين «المعاصر» إلى العنف وارتكانه إلى الإرهاب . فالعنف والإرهاب كانا على الدوام أمرين يظهران ويغلبان كلما استُخدم الدين لأهداف سياسية أو استُعملت الشريعة لأغراض حزبية . وفيما عدا ذلك فلقد كانت الأمة الإسلامية ، مثلا واضحا لسماحة الرأى وحرية التعبير .

التطرف العالمى

إن التطرف ـ فى الوقت المعاصر ـ ظاهرة عالمية تنتشر فى كثير من مناطق العالم وبلاده، فى الشرق والغرب وفى الشمال والجنوب . وتعود هذه الظاهرة إلى أسباب عديدة ، أهمها ـ فيما يظهر ـ فقدان الثقة فى المؤسسات الدولية والدينية والسياسية . ولقد كان يمكن اعتبار ظاهرة التطرف الدينى فى العالم الإسلامى ـ وفى مصر بالذات ـ جزءًا من تيار التطرف العالمى ، لولا أن تيار التطرف الإسلامى لا يفصح عن أغراضه ولا يسفر عن أهدافه إلا فيما يقطع بوضوح برغبته فى استلاب السلطة واختطاف الحكم، ومن ثم فإنه يرجع ـ إلى حد كبير ـ إلى هذا السبب بذاته ؛ يؤيد ذلك تاريخ الخوارج على مدى العصور ، وأثر اختلاط السياسة بالدين ـ فى الإسلام ـ على طبيعة التطرف وجنوحه إلى العنف والإرهاب .

على أنه بالرغم من بروز العامل السياسى والطموح السلطوى فى تيار تسييس الدين ـ بالعنف والإرهاب والتطرف ـ دون تقديم أى برامج محددة أو دراسات واضحة أو أهداف ثابتة أو مبادىء معينة ؛ على الرغم من ذلك ؛ فإنه توجد ثمة عوامل أخرى

تتضافر مع هذا العامل السياسى فى تعقيد ظاهرة هذا التيار وجعلها حادة غير بسيطة ؛ طويلة الأمد غير قصيرة ، صعبة الحل وليست سهلة .

فمن ضمن العوامل التى أوجدت هذا التيار - فى الوقت المعاصر - وتزيد منه أنه يوجد فى العالم الإسلامى - وفى مصر بالذات - صراع حضارى لم يُحسم ، وصراع طبقى لم ينته ، وصراع فكرى لم يقف ، وصراع نفسى لم يُفهم بعد .

إسلام البداوة وإسلام الحضارة

فلقد كان الإسلام فى المدينة إسلاما ، وكان فى بغداد إسلاما كذلك . غير أنه كان فى المدينة « في القرن الأول للهجرة » إسلام بداوة ، وكان فى بغداد « في القرنين الثانى والثالث للهجرة » إسلام حضارة . ونظرا لأن البداوة والحضارة كانتا مرحلتين فى التاريخ الإسلامى ، مرتا بالأمة فى وقت واحد ، فإن الأمر ظهر - على طبيعته - تدرجا سويا من البداوة إلى الحضارة . ولقد حدث فى العالم الإسلامى بصفة عامة - وفى مصر بصفة خاصة - أن اجتمع فى وقت واحد ، حالا البداوة والحضارة . فنظرا لاختلاف مناهج التربية ، ووجود نظامين للتعليم أحدهما يُغلِّب دراسة العلوم العامة وثانيهما يُرجِّح دراسة العلوم التى يقال عنها تجاوزا علوم الدين ؛ ولقابلية بعض الناس إلى الانفتاح على الحضارة الإنسانية ، واستعداد بعض آخر إلى الانغلاق على مفاهيمهم وحدها وظروفهم المحيطة فحسب ؛ لهذه الأسباب وغيرها ، وجد مستويان فى وقت واحد ، وربما فى أسرة واحدة أو فى بيت واحد ، أحدهما مستوى حضارى والآخر مستوى بدوى أو بُدائى ، لكل منهما أخلاقياته وسلوكياته .

ولقد عزز أخلاقيات البداوة وسلوكياتها اختلاف موازين الدخل القومى بين مصر وغيرها من البلاد ، وهجرة كثير من أبناء مصر إلى حيث اكتسبوا أخلاقيات البداوة وسلوكياتها ، وظهور هذه السلوكيات وتلك البداوة - لدى البعض - كدليل على التميز المادى وأسلوب للتفاخر والتظاهر و « مُودَة » تتفشى بين الكثيرين لعلّة أو أخرى .

ونتيجة ذلك كله أن ضم المجتمع سلوك الحضارة بتطرِيته وليونته ، وسلوك البداوة بجفافه وخشونته ، ووُجد فيه فريق مصقول الطباع أنيق التصرف حسن الفهم واسع الأفق لين العريكة ، بينما وجد فيه فريق آخر جاف الطبع فظ التصرف خشن الفهم

ضيق الأفق غليظ العمل . وفى حين أن أرباب الحضارة لا يكادون يختلفون عن الإنسان المسلم خلال حضارة الإسلام - منذ القرن الثانى حتى القرن الرابع الهجرى - فى كثير من طباعه وأخلاقياته وسلوكياته (حتى ما يُعاب عليهم منها) - على نحو ما يظهر من الاطلاع على الكتب التى تمثل هذا العصر ككتاب الأغانى لأبى فرج الأصفهانى فى المشرق العربى ، وكتاب « طوق الحمامة » لابن حزم الأندلسى ، فى الأندلس ؛ فإن أصحاب البداوة لا يشابهون الإنسان المسلم خلال عصر المدينة ، بل إنهم ارتدوا - فهما وطباعا وسلوكا - إلى فترة الجاهلية ، فيما قبل الإسلام ، فإذا هم يتطبعون بطباع عرب جاهلية ما قبل الإسلام ويسلكون سلوكهم ويتلبسون مفاهيمهم ويتخذون دروبهم ؛ فى الالتصاق بالقبيلة ، واتباع الأسلوب القبلى فى التفاخر والتناجز، والعنف الشديد فى الخصومة والهجاء ، والتباهى بالأموال والعتاد ، وإعلان الحرب لدى كل قول ، وسفك الدماء لأدنى سبب ، واحتقار كل قول عدا قولهم وكل شخص غير عصبتهم ، والغلظة فى التصرف ، والخشونة فى القول ، والفجاجة فى التفكير .

ومع أنهم بهذا السلوك وتلك الطباع وذاك الفهم فى جاهلية أشد وأعنف من جاهلية ما قبل الإسلام ؛ لأن جاهليتهم مركّبة ، إذ أنهم يجهلون حقيقتهم ويجهلون على الناس ويجهلون على التقدم ؛ مع ذلك ، فإنهم يصفون المجتمع الإنسانى كله بالجاهلية ، ويخصون بالوصف مجتمع الإسلام المعاصر ، وخاصة فى مصر ، كأنهم لا يعرفون شيئا عن مجتمع إسلام الحضارة فى بغداد والأندلس ، ولا يقرأون شيئا عن أحوال المسلمين فى ذلك العصر . ولا عجب فى هذا المسلك ، فهو مسلك مفهوم في الدراسات النفسية التى تعرف ما يسمى بالإسقاط ، وهو أن يُسقط المريض النفسى أو ذو الآفة العقلية عيبه وداءه على غيره ؛ متهما سواه بما يشينه هو ، مدعيا على غيره بما يصيبه ويعيبه هو .

إن أصحاب البداوة لا يعرفون المنهج الحضارى وليس بوسعهم أن يسلكوه - لظروف تعليمهم أو تربيتهم أو معيشتهم أو لعجز فيهم أو قعود منهم أو جهل متأصل . وإذ كان الناس أعداء ما جهلوا ، فإن هؤلاء ينكرون هذا المنهج مترسين بالسلوك البُدائى وطباع البداوة ؛ مدعين أن ما يفعلون هو الإسلام ، والواقع أنهم مغرقون فى صميم الجاهلية مبتعدون عن جوهر الإسلام .

الصراع الطبقى

ولقد نشأ فى مصر بالذات - منذ أواخر القرن الماضى - صراع طبقى ، ولكن من نوع آخر ؛ فليس هذا الصراع صراعا بين طبقة وأخرى ، وإنما هو صراع داخل الطبقة الوسطى ، بين أبناء الطبقة الوسطى العليا وأبناء الطبقة الوسطى الدنيا ؛ فقد استطاع أبناء الطبقة المتوسطة العليا - لظروف تاريخية معينة - أن يقبضوا على كثير من وظائف السلطة ومصادر الثروة ، ومع الوقت نَفَسَ عليهم أبناء الطبقة المتوسطة الدنيا ذلك وتطلعوا إلى السلطة وإلى الثروة ، واتخذ هذا الصراع أشكالا متنوعة منها الشكل الدينى .

ذلك أن أبناء الطبقة الوسطى العليا كانوا يتعلمون فى المدارس والمعاهد ذات الطابع الغربى ، كما أن بعضهم درس فى معاهد وجامعات أوربا ، فتشربوا المبادىء الليبرالية واتجاهات الديمقراطية السياسية . وفى الصراع معهم طعن أبناء الطبقة المتوسطة الدنيا على نظام التعليم مدعين أنه عَلمانى (أى لا دينى ، مع أن العلْمانية تعنى الاهتمام بالعالم الدنيوى بالإضافة إلى العالم الأخروى) ، كما أنهم عارضوا الليبرالية بما ادعوا أنه مبادىء الإسلام ، وناقضوا الديمقراطية بما زعموا أنه مبادىء الشريعة ، كأنما الإسلام ضد التحرير أو أنه ضد الشورى ؛ مع أنه أعظم الثورات فى سبيل التحرر ، وأعلى الصيحات فى طريق الشورى ؛ لكنه التلاعب بالألفاظ ، والتناوش بالكلمات يرى الديمقراطية وثنية والليبرالية استعمارا ، لمجرد أنهما لفظان مستعربان وليسا من اللغة العربية أصلا ، وبصرف النظر عن مدلول اللفظ ومعناه ومحتواه .

ومنذ ثلاثينيات هذا القرن بدأ أبناء الطبقة المتوسطة الدنيا فى الوصول إلى مصادر السلطة ومنابع الثروة ، وقد زاد وصولهم زيادة كبيرة وملحوظة بعد الخمسينيات ؛ ومع ذلك فإن الذين وصلوا منهم اتخذوا سمات البرجوازية واكتسبوا صفات وامتيازات الطبقة التي كانوا يحاربونها ، ولم يحاولوا حل الخلاف بين الشريحتين وحسم الصراع بين المستويين ؛ بل على العكس من ذلك عملوا فى حالات كثيرة على زيادة حدة الخلاف ومضاعفة أسباب الصراع ، كنتيجة لازمة لضعفهم النفسى ـ من جانب ، وكأثر محتوم لعدم إدراكهم حقيقة الوضع ونتائجه الوخيمة ـ من جانب ثان ، وكطريقة سهلة لتثبيت مصالحهم وترسيخ نفوذهم ـ من جانب ثالث .

بهذا كله أصبح الدين شعاراً ، وصارت الشريعة هتافا ، لحل صراع طبقى أو لزيادة حدة الصراع ، دون ما عمل جاد لوجه الله ولحقيقة الدين وصميم الشريعة .

حُماة النير

بدأت الحضارة الإسلامية فى الانحدار منذ القرن الرابع الهجرى (منذ حوالى ألف عام) . وفى القرن السادس عشر الميلادى ساد العثمانيون واحتلوا أغلب بلاد الشرق الأوسط بما فى ذلك مصر . وفرض العثمانيون على رعايا البلاد المحتلة - ومنهم المصريون - ظلاما شديد الوطأة وجاهلية عنيفة الضغط ، حتى أصبحوا فى ظلام دامس وفى جهل بالغ ، نسوا فيه المناهج العلمية التى قدمها المسلمون الأوائل وأعرضوا عن الإبداعات العقلية التى فاض بها إسلام القرون الأولى . واختلطت لديهم الأمور - فى الظلام والجهل - حتى باتوا يظنون أن الاحتلال العثمانى جزء من الإسلام ، وأن الخليفة - الذى لا يتكلم العربية - رمز للمسلمين ، وحتى صاروا يعتقدون أن النظم السياسية البغيضة التى فرضها المحتل والمؤسسات الدينية والاجتماعية الطارئة التى أقامها لصالحه ، هى بذاتها التاريخ الإسلامى وهى هى التراث الدينى .

وهكذا تحول كثير من المسلمين إلى حماة للنير الذى وُضع فى أعناقهم باسم الإسلام ظلما وافتئاتا ، وإلى مدافعين عن الظلام والجاهلية اللذين فرضا على عقولهم باسم الشريعة بغيا وعدواناً . وأصبحوا يتمسكون بقيود الماضى ، لا يريدون عنها التفاتا ولا يبغون منها فكاكا . وكلما أتاهم جديد من الحضارة أو جديد من العلم رفضوه مدعين أنه غزو فكرى أو هدم للتراث ، مع أن الفكر لا يُغْزى عموما ؛ وإن غُزى فرضا ، فالشديد منه يغزو المغزو ويقهره ؛ ومع أن التراث لا يكون سجنا أبداً ولا ينبغى أن يكون ، إلا إذا خمد وتجمد وصار موتا وعدما .

فالمسألة فى حقيقتها أن من عاش فى الظلام دهرا أصبح يخشى النور ، ومن ظل فى السجن زمنا صار يأبى الحرية .

ومن عجب أن من يرفض أى فكر جديد أو فهم حديث أو صيغة مبتكرة أو رأى مستحدث أو ما إلى ذلك ، يقبل بنهم شديد على المنتجات المادية للحضارة والسلع الاستهلاكية لها ؛ غير مدرك أن هذه السلع وتلك المنتجات تؤثر فى حياته ، شاء أم لم

يشأ ؛ وتغير من مجتمعه ، أدرك ذلك أم لم يدركه ؛ هذا فضلا عن الآثار الوخيمة التى تنتج عن مجرد الاستهلاك والاستهلاك دون أية مشاركة فى الإنتاج ، ودون أية محاولة لتشرب أساليب الإنتاج والوسائل العلمية والاقتصادية التى تؤدى إليه .

بهذا أصبح تيار التطرف رافضا بشدة أى جديد فكرى أو أى تغيير عقلى ، بينما هو مقبل بنهم على كل منتج مادى وكل سلعة ترفيه ، ثم يدعى أنه إن رفض الجديد الفكرى فباسم الدين وإن عارض التغيير العقلى فباسم الشريعة .

الهروب من الذات

ولقد حرص القرآن الكريم على تربية إرادة المؤمن حتى تصلب وتشتد وتعى وتفقه ، فتواجه بقوة وتبصر أحداث الحياة وأهواء النفس ومتاعب العيش ، ﴿ **بل الإنسان على نفسه بصيرة** ﴾ ﴿ **إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا** ﴾ . وإذا كانت تربية الإرادة وتقويتها وترشيدها أمرا بالغ الصعوبة ، يحتاج إلى عمل مستمر ، وكدح دءوب ، ووعى دائم ، ورؤية نافذة ؛ فإن كثيرا من الناس يعرضون عن هذه الصعوبات – مهما كانت ضرورية لنموهم الروحى ، لازمة لبلوغهم النفسى ، لا مفر منها لرشدهم العقلى – ويستبدلون بها مؤسسات أو رجالا ؛ فيفضلون أن يلتحقوا بمؤسسات – وخاصة المؤسسات الدينية – أو أن يلتصقوا برجال – وخاصة ذوى المظاهر الدينية – حتى يقدم إليهم هؤلاء وأولئك – حلولا جاهزة ، وأوامر مفروضة ، وتبريرات مطلوبة ، تغنيهم عن التفكير وتريحهم من التدبير .

وفى العصر الحالى الذى تعقدت فيه أحداث الحياة تعقدا شديدا ، واضطربت فيه أهواء النفس اضطرابا عنيفا ، وتزايدت فيه متاعب العيش زيادة بعيدة ؛ فإن أكثر الناس لا يستطيعون تحمل الضغوط الخارجية المستمرة ولا النداءات الداخلية المحمومة لا يستطيعون أن يواجهوا الحياة بمفردهم ولا أن يخففوا من حدة مطالبهم النفسية والجسدية بإرادتهم ؛ فيعملون جاهدين على الاندراج فى مؤسسة أو الانضواء تحت نظام حتى يرفعوا عن أنفسهم بهذا النظام وتلك المؤسسة ما لا يستطيعون رفعه بعملهم وإرادتهم . وتعمل هذه المؤسسات عملها عادة من خلال تحريف القول ، كما تحقق تلك النظم أهدافها غالبا من خلال التلاعب اللفظى ؛ وهكذا يصبح مغلوط

القول لهم قانونا ويصير ملعوب اللفظ عندهم منهجا ؛ وكلما فشل أحدهم فى مواجهة النزاع الخارجى والصراع الداخلى كلما أسرف فى الاتجاه المضاد ؛ فيزعم كراهية ما لايستطيع الوصول إليه ، ويرغب فى تحطيم ما لا يمكن التوافق معه ، ويعمل على الانسحاب من الواقع الذى يعجز عن التلاؤم معه . . وهكذا .

وكما أن الكراهية هى الوجه الآخر للحب ؛ فإن الانسحاب من الحياة غالبا ما يكون هو الوجه الآخر للتشوق إليها ، والإعراض عن الدنيا هو رد الفعل للتهافت عليها ، والرغبة فى تحطيم المجتمع هى عرض واضح للفشل فى الاندماج فيه .

بهذا يكون التفسير اللفظى البراق ، الذى لا يشجع العمل ولا يدفع إلى البناء ، مخدراً للنفوس التى لا ترغب فى العمل ولا تستطيع البناء ؛ كما يكون الانفعال القولى الحاد ، الذى يعادى المجتمع ويخاصم الحضارة ، مُغَنّيا للإرادة التى لا تستطيع التوفيق فى المجتمع ولا تقدر على استيعاب الحضارة .

وبهذا ينتشر التطرف فى القول والفعل ، ويشتد العنف فى اللفظ والعمل ، ويتزايد الإرهاب المادى والمعنوى .

تطبيق السودان للشريعة

وإذا كانت التجربة خير برهان وكان الواقع أفضل دليل ، فإن التطبيق الإسلامى الخاطىء - فى السودان - تسييسا للدين من الحاكم وتلاعبا بالشريعة من ولى الأمر ، يمكن أن يكون أفضل رد وأوقع بيان .

والدليل على فساد التطبيق ، وعلى أنه لم يكن لوجه الدين بل تسييسا له ، ولا لحق الشريعة بل تماحكا بها ، ليس فى حاجة إلى أدلة تُساق أو وقائع تروى ؛ إنما الغريب فى الأمر أنه عندما احتفل الحاكم السودانى بمرور عام على هذا التطبيق الخاطىء للإسلام والاستعمال المغرض للشريعة ، هُرع إليه جُلّ دعاة تيار تسييس الدين فى مصر ، كما هُرع إليه كثير من رؤساء المؤسسات الدينية فى مصر ، وأشاد هؤلاء وأولئك بالتطبيق (السليم !!) للشريعة ، وأفاضوا فى مدح الحاكم والثناء على التطبيق (مما يمكن أن يجده الراغب فى الحصول على تفصيلات أوفى ، فى النشرة التى صدرت فى السودان فى تلك المناسبة) . وما إن سقط نظام السودان ووقف التطبيق الخاطىء للشريعة

والتلاعب السياسى بالدين حتى صمتت الأفواه وقُصفت الأقلام ؛ فلم يتكلم من أثنى ، و، لم يُدافع من دُعى ، ولم يظهر من هُرع إلى الاحتفال .

وفي مثل هذا النفاق فإن كثيرا من الأسئلة تظهر وتتداعى ، ما التطبيق السليم للشريعة ؟ وكيف يكون هذا التطبيق ؟ وهل هؤلاء الذين يدعون إليه يريدونه أن يكون نموذجا للتطبيق السودانى الذى امتدحوه عندما قام وسكتوا عنه عندما سقط ؟! وهل يصلح هؤلاء لحمل دعوة أو رفع لواء أو قيادة مسيرة ؟

إن الأمر فى حاجة إلى تفكير عميق ، وقول صريح ، وعمل خالص حتى يستبين الحق من الضلال ، ويظهر النور من الظلام .

فإذا كان تطبيق الشريعة فى السودان تطبيقا خاطئا ، فلماذا امتدحوه ؟ ولماذا طالبوا بتطبيقه فى مصر ؟

وإذا كان ذلك التطبيق فى السودان صحيحا ، فلماذا سكتوا عن الأمثلة التى قدمت عن فساده ، وعما ذكر عن خطئه وانحرافه ؟!

غاية التطرف

إن تيار تسييس الدين ـ بالتطرف والعنف والإرهاب ـ يتركز بصورة ملحوظة فى مصر ويشتد على نحو واضح فيها دون باقى البلاد الإسلامية فى الشرق الأوسط (عدا إيران ذات الوضع الخاص) بل إن هذا التيار يجد دعما ماديا وعونا أدبيا وتشجيعا مستمرا من بعض البلاد الإسلامية التى تزعم ، كما يزعم قادة التيار ، أنها تطبق الشريعة الإسلامية وتحكم بما أنزل الله ، والأمن فيها ـ لذلك ـ مستتب ومستقر ، وأنها تنشىء نظما اقتصادية إسلامية سوف تغير النظام العالمى .

والواقع أن هذا القول ـ كليا وجزئيا ـ محل نظر كبير ، تظهر حقيقته عند التحليل وتستبين طبيعته لدى التفكير .

(أ) فالشريعة الإسلامية ليست عقوبة توقّع ، وليست دما يُسفح ، لكنها ـ فى الصميم والجوهر ـ عدالة سياسية وعدالة اجتماعية وعدالة قضائية . وهذه العدالة ـ بصورها الثلاث ـ مُفْتَقَدة تماما فى أكثر البلاد الإسلامية ؛ بينما مصر وحدها هى التى

تعمل جاهدة منذ أكثر من قرن على تحقيقها جميعا على نحو ينجح حينا ويفشل حينا ، لكنها على اليقين تعمل فى هذا السبيل عملا يفوق ما يعمله غيرها بمراحل كثيرة .

وإذا كانت ثمة مطاعن على تجارب مصر ، فلأن هناك تجارب ومحاولات ، أما حيثما لا تكون هناك تجربة أو محاولة ـ كما هو الحال فى أكثر البلاد الإسلامية ـ فبالتالى لا تقوم أى مطاعن ولا تظهر أية سلبيات . والفارق بين الحالين كالفارق بين الجسم الحى له نفايات لابد أن يفرزها ، والجسم الميت لا نفايات له ، لأنه هو بذاته كل النفاية .

إن لب الشريعة الإسلامية أن يكون مال الأمة ملكا للأمة تتصرف فيه بنواب عنها لما ترى فيه صالحا عاما ؛ أما عندما يكون المال العام ملكا للحاكم وحده ، أو أن يكون حق التصرف فيه له وحده أو له وبطانته ، فإن ذلك بالقطع يكون ـ بكل المعايير ـ مخالفة للشريعة مُجَانَبَة للدين .

واختزال كل الشريعة الإسلامية فى عدة عقوبات ، ثم قصرها على قطع يد السارق الضعيف ، يُعد فهما خاطئا للإسلام وتطبيقا سيئا له . لقد روى عن النبى ﷺ أنه قال : إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الغنى تركوه ، وإذا سرق الفقير أقاموا عليه الحد .

فهل يُطبق حد قطع يد السارق على أى غنى أو قوى فى البلاد التى تزعم تطبيق الشريعة الإسلامية ؟ وهل مشكلة العصر الحالى هى السرقة البسيطة أم إضافة أموال الأمة كلها ـ وجميع المال العام ـ إلى خزانة الحاكم ؟ إن ما هو أخطر بكثير من السرقات البسيطة ـ على سوء هذه ـ هو اختلاس أموال الدولة والاستيلاء على المال العام والحصول على العمولات بملايين الملايين من الدنانير والدولارات .

ولقد قام من يقول فى مصر إن ثمة رأيا للإمام مالك ـ خلافا لجمهور الفقهاء ـ بتطبيق حد السرقة على سرقة المال العام ، فلماذا يُنشر هذا الرأى فى مصر ويُذكر فيها ولا ينشر فى البلاد الإسلامية أو يذكر لحكامها ، مع أن اختلاس المال العام فى هذه البلاد والاستيلاء عليه ـ بالرشوة التى تسمى عمولة ، وبالإضافة التى تُدعى حقا ، وغير ذلك من الوسائل ـ هو الأصل وهو الأساس ؟

(ب) وحتى فى تطبيق العقوبات ، فإنها تطبق فى هذه الدول بتحريف وتأويل ؛ ذلك أن الزانى والزانية لا يُرجمان؛ مع أن الرجم هو العقوبة على الزنا فى رأى فقهاء هذه الدول ؛ وإنما استبدل بالرجم قطع الرقبة بالسيف أو الإعدام بالرصاص ، وهى عقوبة غير شرعية (طبقا لتقديرهم) . فتطبيق الحدود ما لم يكن مطابقا للعقوبة المقررة فى الأحكام الشرعية ، لا يكون تطبيقا لها ، بل يكون تحريفا وتزييفا . ويقولون فى ذلك إن العقوبة التي تطبق على الزنا هى عقوبة تعزيرية وليست عقوبة حدية ، فهل يجوز أن تُستبدل بالعقوبة الحدية عقوبة تعزيرية ؟ وإذا جاز ذلك فى بعض الدول الإسلامية فَلِمَ لا يجوز لمصر أن تفعله ، فتستبدل بالعقوبة الحدية (فى قطع يد السارق) عقوبة تعزيرية هى حبسه أو سجنه ، وخاصة أن الشروط اللازمة شرعا ـ وتبعا للمنهج القرآنى ـ لتطبيق الحدود لم تتوافر بعد فى مصر ، وأن قطع يد السارق ـ إن حدث خطأ ـ يقتضى تأهيله مهنيا لكي يستطيع أن يعول نفسه وأسرته أو أن تقوم الدولة بإعاشته هو وأسرته والإنفاق عليهم من مالها .

طبيعة الأمن

واعتبار أن الأمن الجنائى ـ دون أى أمن آخر سياسى أو اجتماعى ـ مستقر ومستتب فى بعض البلاد نتيجة التطبيق المنحرف والخاطىء لعقوبة أو عقوبتين ، فهم سطحى للمسائل ومسخ مبتذل للحقائق . فالأمن الجنائى يستقر ويستتب نتيجة عوامل كثيرة ، أحدها يكون ـ وليس كلها يتركز ـ فى العقوبة الجنائية . فالجزاء الجنائى عنصر واحد من عناصر كثيرة متباينة تتضافر جميعا ليستقر الأمن الجنائى ويستتب .

يضاف إلى ذلك أن لكل بلد ـ بل ولكل منطقة ـ طابعها الخاص فى الجرائم وفيما يستتب به الأمن الجنائى ، ففى صعيد مصر مثلا تكثر جرائم القتل بشكل واضح بينما تقل جداً جرائم الاعتداء على المال والاعتداء على العرض ، فى حين أن الأمر فى القاهرة أو فى الوجه البحرى قد يكون عكس ذلك . فإذا أخذ معيار جريمة واحدة لبيان الأمن الجنائى ، فإن التقدير يكون فاسداً ؛ فضلا عن أنه يكون أكثر فساداً إذا كان بيان هذا الأمن صادرا من السلطات المسئولة عنه وحدها ، دون ما إشراف شعبى وبغير أن يتأيد

بدليل معتد به دوليا ؛ لاتجاه هذه السلطات إلى تزييف الإحصاءات وإغفال كثير من الجرائم فيما تقدمه من بيانات ، وخاصة فى دول العالم الثالث .

وإنه لمن المعروف للكافة أن بعض الجرائم الخلقية ينتشر بصورة مرذولة فى بعض الدول الإسلامية بحيث يهدد ذلك أمن الأسر كما يهدد أعراض الكثيرين .

وعلى من يتكلم عن الأمن الجنائى فى بعض الدول الشقيقة أن يتذكر أن هذا الأمن مستتب إلى حد كبير ، ومستقر بصورة ملحوظة ، فى بلاد الكُتلة الشرقية ذات النظام الاشتراكى . ولا يرجع ذلك إلى تطبيق عقوبة أو أخرى ، لكنه يعود إلى عوامل كثيرة منها ولا شك ضغط النظام السياسى وفقدان الحريات . فمن المعروف فى علم الاجتماع وفى علم الإجرام أن الجنوح يزداد كلما تزايدت الحرية الشخصية والحرية الاجتماعية . فالجريمة هى نفاية الحرية ، وهى الضرورة الناجمة عنها . وضبطها وتقليلها لا يكون بالعقوبة أساسا ، بل بالتربية الاجتماعية والتثقيف الذاتى ، وتكوين الضمير الفردى والجماعى على نهج سليم .

المصارف الإسلامية

(جـ) ومصارف البلاد الإسلامية ـ أو المصارف التابعة لها أو الخاضعة لنفوذها فى مصر ـ لم تنشىء نظاما اقتصاديا جديداً قط ، كل ما فعلته أنها بدلت الأسماء ، وغيرت المُسميات ولجأت إلى الحيل ؛ فسمت الفائدة مرابحة أو تعويضا أو مصاريف إدارية أو غير ذلك ، وأفرغت عقود القروض التى تتضمن فائدة فى شكل عقود بيع ثم عقود شراء ، فارق الثمن فيهما هو ذات الفائدة التى يأخذها أى مصرف آخر ، باسمها الحقيقى ودون ما تحايلات . وهذه المصارف لا تستثمر أموالها فى الإنتاج ـ كما فعل بنك مصر عند إنشائه حيث أقام دعائم الاقتصاد المصرى ـ لكنها تُودع أموالها فى مصارف أجنبية ببلاد أوربا وأمريكا ـ وتأخذ عليها فائدة قد تصل إلى ١٤٪ سنويا ، توزع منها على المودعين لديها ما بين ٨ ، ١٠ ٪ سنويا زاعمة أن ما تقدمه لهم هو أرباح وليس فائدة ، أى أنها تلجأ إلى تغيير الاسم فقط مع بقاء الفعل كفعل غيرها من المصارف فى كل بلاد العالم . وهى تتحايل أيضا لتحقيق أهدافها فتغاير بين النسبة التى تقدمها

للمودعين بين عام وآخر حتى لا ينتبهوا إلى حقيقة الأمر ، وإلى أن ما يتقاضونه إنما هو فائدة مأخوذة من فائدة ، وأنه ليس ثمة استثمار ولا تجارة ولا مضاربة.

ولأن هذه المصارف تنتهج أسلوب الحيل ـ الذى تَفَشّى فى العالم الإسلامى فى عصور الانحطاط عندما أُغلق باب الاجتهاد ـ فإنها تجتذب أموالا كثيرة ، تودعها فى مصارف بلاد أوربا وأمريكا ـ كما سلف ـ وقد تقوم هذه المصارف ، باستغلال الأموال فيما يضر مصلحة الأمة الإسلامية أو يتعارض مع أهداف بعض دولها . فكأنما تؤدى هذه المصارف ـ حقيقة ـ إلى إضعاف الأمة الإسلامية بجمع كل ودائعها ـ بالتحايل والخديعة ـ ثم لا تستثمرها فيما ينهض بهذه الأمة بل تودعها فى مصارف لا رقابة عليها ، وكلها يعمل من أجل الربح المادى وحده ، دون نظر لأية غاية إنسانية أو اعتبار لأى هدف إسلامى .

فالمسألة كلها ـ على ما يظهر ـ تلاعب بالألفاظ ، وتماحك بالكلمات ، وتبادل للمصالح ؛ ليس فيه أى تحقيق لروح الإسلام أو أى تطبيق لشريعة الله .

نهج التغيير

إن ألفاظ اللغات جميعا لا تغير واقعا حاصلا ولا تنشىء واقعا مرجوا ، إلا أن تتبع سنة الله وتتخذ الأسلوب السليم . ولقد جنح تيار تسييس الدين ـ بالتطرف والعنف والإرهاب ـ فى العالم الإسلامى بعامة وفى مصر بخاصة ـ إلى التردى فى الألفاظ الضخمة والعبارات الرنانة والشعارات البراقة والهتافات الجوفاء ، دون أن يصاحب ذلك أى فهم علمى لسنة الله فى تغيير الواقع وخلق الجديد ، أو يواكبه أى تقدير عقلى لأسلوب الكون فى العمل والإنشاء والتشييد . ومن كثرة ما خضع التيار لجنوحه واستسلم لترديه، فقد أصبح يظن أن الألفاظ تساوى العمل وأن العبارات بديل عن الأداء وأن الصوت مكافىء للفعل ؛ فاستكان للأقوال واستنام للأحلام . وإلى دوامة الألفاظ الضخمة والعبارات الرنانة جر تيار تسييس الدين خصومه ممن يتبعون نفس منهجه دون أن يصلوا إلى ذات نتائجه ، فإذا بهؤلاء يحاربون الألفاظ بالألفاظ ويقارعون العبارات بعبارات ؛ وبذلك أصبح العالم الإسلامى فى العصر الحالى أسير حرب الألفاظ وصراع العبارات ، الأمر الذى انحدر ـ تباعا وكما هو المتوقع فى أى تقدير سليم ـ إلى قتامة من مغلوط القول وعتامة من ملعوب اللفظ .

إن عظمة الرسل والأنبياء أنهم انسحبوا من مجتمعهم إلى حين وصلوا إلى أعتاب الجلالة ، ثم لم يقفوا عند هذا المقام السامى ، بل عادوا إلى الناس ببرامج محددة ومعان فعالة وقيم سديدة ، تداخلوا بها - فى هدوء ودأب واقتدار - إلى الواقع الكائن ليغيروا منه شيئا فشيئا ، ويبدلوا ما فيه مرحلة بعد مرحلة ، حتى استطاعوا تقديم مجتمعات جديدة تماما ، ونفوس عظيمة حقا ؛ وعندما تناسى الناس أسلوبهم فى العمل وتغافلوا عن منهجهم فى التغيير عاد كل شىء أدراجه .

وإن تيار تسييس الدين لم يقدم أبداً أى برامج محددة أو أية دراسات جادة أو أى مفاهيم معقولة ، ولم يتداخل فى المجتمع بوعى وقدرة لتغيير نفوس الناس إلى الأحسن ورفع عقولهم إلى الأسمى وترقية ضمائرهم إلى الأفضل ؛ حتى إذا ما تغير الناس تغير الواقع ، ثم عمل هؤلاء على زيادة التغيير إلى الغاية التى يرجونها والأفق الذى يتطلعون إليه ؛ بهدوء لا انفعال فيه ، ودأب ليست به هوادة ، واقتدار لا يعرف مركبات النقص ولا يخضع لجاذبية سلطان الحكم أو المال .

وكل ما يقدمه تيار تسييس الدين من فعل ، إنما هو الاغتيال لخصومه والعدوان على المجتمع والعصيان للنظام وتهديد نظم الحكم ، وليس أى من هذه الأفعال - إن سميت أفعالا من قبيل التجاوز - بمؤد بأى صورة من الصور إلى تغيير الناس إلى الأحسن أو تبديل المجتمع إلى الأفضل ؛ بل على العكس ، فإنه يؤدى إلى انتشار الخوف وازدياد الفوضى وتهديد الحريات وتكشير النظم عما قد يكون مخالفاً للديمقراطية ؛ وفى كل ذلك ما يسىء إلى الإسلام أبلغ إساءة ؛ ويعمل على التخلف بالنظم فى البلاد الإسلامية ، كما أنه يهدد المسلمين بأضرار بالغة .

وإذا كان تيار تسييس الدين يعلن الحرب على المجتمع الوطنى والمجتمع العالمى - زعما بأنها مجتمعات جاهلية - ويدعى أنها حزب الشيطان فى حين أنه هو حزب الله ، فإنه لابد أن يضع فى تقديره أنه يجعل من فهمه للإسلام قعقعة حرب وطنطنة فتنة ، فيسىء إلى الإسلام أيما إساءة ويدفع الآخرين إلى حربه ؛ دفاعا عن أنفسهم وحفاظا على حيواتهم وإبقاء على قيمهم التي يعتقدون أنها أصح وأسلم . فعلى من يعلن الحرب أو يبدأ العدوان ألا يتوقع من الآخرين استسلاما له وخضوعا لأهوائه ، بل حربا بحرب وعدوانا بعدوان ، والبادىء أظلم .

نتائج الحرب

والتيار بذلك يجعل من الإسلام (في فهمه الخاطىء) حربا على المجتمع الوطنى ، والمجتمع الدولي . وإذا كان المجتمع الوطنى متسامحا ولو إلى حين ، فإن ردود فعل المجتمع الدولى رهن بعوامل لا يستطيع هذا التيار ولا غيره أن يتحكم فيها ، فإذا حارب المجتمع الدولى من يُعلن عليه الحرب ، فمن الذى استعدى على الإسلام ؟ ومن الذى أثار عليه ؟ ومن الذى يدفع الآخرين إلى البدء بالهجوم - ربما كخير وسيلة للدفاع ؟

إن الحضارة العالمية - التى يقوم محورها فى العالم الغربى - ليست كلها شراً . ففى هذه الحضارة قيمٌ رفيعة هى النظام والنظافة والأمانة والدقة والتجديد والتخطيط والتعاون والدراسة والبحث وروح خدمة الغير . وإن هذه القيم جانب هام من الروحانيات ، إذ هى بالقطع ليست ماديات . والفهم السليم يقتضى احترام ما فى هذه الحضارة من قيم رفيعة وتشربها تباعا ، ثم استعمالها بوعى واقتدار ، للتداخل في الحضارة بأساليب العلم وقوانين الحياة ، والعمل على توجيهها إلى أعتاب الجلالة وإلى صميم الإنسان ؛ بحيث يصبح الله سبحانه محورها ، كما يصبح الإنسان هو غايتها ، فى أى بلد كان هذا الإنسان ، وبصرف النظر عن اختلافات العقيدة والجنس واللغة واللون ، وما إلى ذلك .

وليس الوضع السليم ما يفعله العالم الإسلامى - وتيار تسييس الدين بصفة خاصة - من رفض للقيم الرفيعة للحضارة ثم الانكباب على منتجاتها المادية والتهالك على نوافلها الاستهلاكية .

إن الفكر الحر السليم لا يمكن أن يتأثر بغزو فكرى أو ينهار أمام أى فكر آخر ؛ بل على العكس ، إنه يقوى بالغزو ويشتد بالتفاعل ويسمو بالصراع ويتعالى بالنضال ويتكامل بأى جديد . إنما يؤثر الغزو الفكرى - إن كان ثمة غزو فكرى - فى بناء فكري ضعيف أو نظام قِيَمِى ساقط أو تقدير عقلى متحلل .

إنه لاختلال فى النفس واعتلال فى العقل أن يعتقد شخص ما أو تعتقد عصبة معينة أن لها حق الوصاية على الناس أجمعين - في مجتمعهم الوطنى وفى المجتمع العالمى - بحكم الأفضلية أو بوحى من الله ، وأن له أو لها بمقتضى ذلك حق فرض ما يعتقدون

وإملاء ما يرون على الناس بالقوة والعنف والإرهاب ، كما أن لهم الحق في استباحة أرواح الناس وأموالهم وأعراضهم . إن هذا الفهم العليل والمرض الخطير ظهر فى عشرينيات وثلاثينيات هذا القرن فى الفاشيات الدكتاتورية التي ظنت لها أفضلية على العالمين ، بحكم الجنس أو العنصر أو أمجاد الماضى التليد أو اختيار الله سبحانه . ولقد انتهت هذه الفاشيات الدكتاتورية إلى ما هو محتوم لها بحكم الله ومقدور عليها بسنة الكون ، بعد أن دمرت البلادِ وقتّلت العباد وخربت كل شيء . وإن دكتاتورية فاشية باسم الدين لهى أشد نُكْرا وأسوأ مصيراً .

إن من يعتقد أن له حق الوصاية على الناس أجمعين ويداه ـ بطبيعة الحال ـ فراغ من أى دليل ، إلا دليل غيبى فى ظنه ، هو من نَفث الشيطان لا من وحى الرحمن . . ومن يعتقد مثل هذا الحق وظروفه ـ بحكم الواقع ـ خواء من أى إمكان لتحقيقه إلا وهم بالغ فى خياله ، هو من أضغاث الأحلام لا من رؤية البصيرة . . من يعتقد ذلك وأمره مثل هذا وذاك ، خليق بالشفقة حقيق بالعلاج . فلقد كان كُلُّ المختلين ـ حتى وإن وصلوا إلى مقاعد السلطان ـ يظنون مثل هذا الظن الواهم ، ويعتقدون مثل هذا الاعتقاد الخاطىء ، ثم أسفر التاريخ عن حقيقة صغيرة لهم ومصير بشع لأتباعهم وإفلاس بالغ لمعتقداتهم . إنهم حمقى يجهلون ويجهلون أنهم يجهلون ، أو كما يقول القرآن الكريم ﴿ قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا . الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا ﴾ .

إن الحق بيّن والضلال بيّن ، ولكن ليس كل واحد بقادر على أن يستبين الحق من الضلال ، والرشد من الخطأ ، واليقين من الاهتزاز .

فما أيسر أن يرى الإنسان نفسَه إن كانت نفساً عَليَّة !

وما أعسر أن يرى الإنسان نفسَه إن كانت نفساً دنَيَّة !

الحكومة الإسلامية

هذا النص تعريب لمحاضرة باللغة الانجليزية ، بذات العنوان Islamic Government ألقيت فى الأماكن التالية :

١ ـ الجامعة الأمريكية بالقاهرة فى ٢٠ يونيو ١٩٨٤و ٢٠ يونيو ١٩٨٥ .

٢ ـ جامعة كاليفورنيا (بركلى) بالولايات المتحدة فى ٣ سبتمبر ١٩٨٥ .

٣ ـ كلية رود أيلاند بالولايات المتحدة فى ٢٦ سبتمبر ١٩٨٥ .

٤ ـ جامعة أوبسالا بالسويد فى ٨ أكتوبر ١٩٨٥ .

٥ ـ جامعة لوند بالسويد فى ١٠ أكتوبر ١٩٨٥ .

٦ ـ معهد الشئون الدولية بباريس فى ٧ يناير ١٩٨٦ .

٧ ـ جامعة ليدن بهولندا فى ٨ سبتمبر ١٩٨٩ .

٨ ـ كلية الحقوق بجامعة هارفارد فى ٢٣ سبتمبر ١٩٩١ .

٩ ـ جامعة جراتز بالنمسا فى ٢٤ أكتوبر ١٩٩١ .

وقد نشر النص الإنجليزى فى مجلة Middle East Review طبعة الربيع ـ مارس ـ ١٩٨٦ .



توجد فى العالم الإسلامى اليوم أعداد كثيرة ، تتزايد باستمرار ، وهى تدعو إلى إقامة حكومة إسلامية . والذين يدعون إلى هذه الحكومة يعتقدون أنها العلاج الوحيد لكل أدواء الأمة الإسلامية ، وأنها ـ هى وحدها ـ سوف تنقى المجتمع ، وتنهض بالتقدم الثقافى ، وتقيم العدالة ، وتحقق كلمة الله . وثم آخرون ـ يعارضون ـ وهم يعتقدون أن مثل هذه الحكومة سوف تكون حكومة دينية (بمعنى أنها على الضد من الحكومة المدنية) تركز القوة بخطورة شديدة فى أيدى من يعتبرون رجال الدين سواء بالفهم الدينى (لدى الشيعة) أو بحكم الواقع (عند السنة) وتمركزها فيهم وفى مساعديهم ، أيا ما كان هؤلاء ـ علماء أم سياسيين أم مجرد موظفين وإداريين . ويضيف هؤلاء المعارضون ، إن مثل هذه الحكومة سوف تكون بالتأكيد حكومة شمولية تؤسس على فهم ضيق وجامد للدين ، وهو ما يشكل خطورة شديدة على الدين وعلى الناس .

ومع أنه ثَمَّ جدل كثير حول هذا الموضوع ، وشعارات شتى تُرفع عنه ، فإن الدراسات العلمية الجادة ، غير المغرضة ، قليلة جداً ، عن تعبير « الحكومة الإسلامية» وما يُقصد منه .

فماذا تعنى الحكومة الإسلامية ؟ لماذا يدعو عدد كثير من الناس إلى مثل هذه الحكومة ؟ ما نتائج قيام حكومة كهذه ؟ هل تكون هذه الحكومة حكومة دينية أم حكومة مدنية ؟

تلك هى الأسئلة التى ينبغى على أى بحث جاد أن يتناولها بوضوح وحياد .

١ ـ تعبير الحكومة الإسلامية

يعرّف علم السياسة الحديث « الحكومة » بأنها ممارسة السلطة السياسية لإدارة وتنظيم شئون الناس الذين تتكون منهم دولة معينة ، أو جماعة بذاتها أو مجتمع محدد ؛ ومن ثم فإن لفظ « الحكومة » يشير إلى الإدارة الخاصة بالشئون العامة أو إلى السلطة التنفيذية فى الدولة .

وفى القرآن الكريم ، وعند الرعيل الأول من المسلمين ، كان لفظ « الحكومة » يشير إلى إدارة العدالة ، بينما كان يُطلق على السلطة السياسية والسلطة التنفيذية لفظ «الأمر» .

وعندما يُستعمل لفظ (الحكومة) بواسطة المسلمين المعاصرين للإشارة إلى السلطة التنفيذية أو سلطة الإدارة العامة فإنهم يستعملونه بمعنى اصطلاحى اكتسبه اللفظ عبر تطور تاريخى ؛ ولا يستعملونه على المعنى الأصلى الوارد فى القرآن الكريم ، والذى استعمله المسلمون الأوائل .

والتمييز بين ممارسة السلطة التنفيذية وبين شئون العدالة أو مباشرة القضاء تمييز هام جداً ، لأنه يؤدى إلى التنبه إلى خلط شديد وسوء استعمال لآيات القرآن الكريم ، بتحريف الآيات التى تتضمن لفظ « الحكم » بمعنى القضاء فى الخصومات واستعمالها فى غرض سياسى ، يجعل من اللفظ مباشرة السلطة السياسية . من ذلك ـ مثلا ـ أن الذين يدعون إلى الحكومة الإسلامية يرددون فى هذا الصدد آية قرآنية يجعلونها شعاراً لهم فيقولون ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ (سورة المائدة ٥ : ٤٤) يقصدون بذلك أن من لم يحكم فى شئون الدولة والسياسة بما أنزل الله فهو كافر ، فى حين أن الآية تقصد أن من لم يقض فى الخصومات (من أهل الكتاب) بغير ما أنزله الله (فى التوراة) يعتبر منكرا لهذا الحكم (يراجع التفسير الصحيح للآية وأسانيده فى «حاكمية الله ») .

وهكذا ، من غير ملاحظة الفارق بين المعنيين ـ الأصلى والاصطلاحى ـ وبكثير من المغالطة ـ فإن الآية تستعمل فى غير ما قصد القرآن الكريم وما رمى إليه التنزيل .

٢ ـ أسباب الدعوة إلى « الحكومة الإسلامية »

إن أسباب الدعوة إلى الحكومة الإسلامية أسباب كثيرة جداً ، تاريخية واجتماعية واقتصادية وغير ذلك من أسباب ، غير أنه لابد من اختزالها أو تركيزها فى عدد معين يستقيم به البحث .

وهذه الأسباب تجمل فى أحد عشر سببا :

١ ـ تاريخ الاستعمار : منذ القرن الرابع قبل الميلاد توجد مواجهة بين الغرب (أوروبا فى البداية ثم أوروبا وأمريكا بعد ذلك) وبين الشرق الأوسط . وقد بدأت هذه المواجهة منذ غزو الإسكندر الأكبر لمصر (٣٣٢ ق . م) ثم غزو سوريا وفارس (٣٣٠ ق . م) ولقد قصد الإسكندر توحيد العالم القديم وصبغه بالثقافة الهلّينية (ثقافة الإغريق) دون أن يضع فى تقديره ما إذا كانت هذه الثقافة ملائمة أم غير ملائمة لمعتقدات وعادات وتقاليد الناس فى الشرق الأوسط . وكان هدفه ـ فى توحيد العالم القديم ـ غير مفهوم من أغلب سكان هذه المنطقة فرفضوا الثقافة الهلّينية ، واعتبروها غزوا ثقافيا لحضاراتهم ، ومن ثَمّ قاوموها بأشد مما قاوموا الغزو العسكرى . وترك ذلك أثرًا لدى الشعوب فى منطقة الشرق الأوسط بأن الغرب (وكان اليونان وقتها) يحطم معتقداته وعاداته وتقاليده المتوارثة ، ويحاول القضاء عليها تماما ، بالأفكار قبل أن يكون ذلك بالجيوش ؛ وقد تأكد هذا الفهم من الأحداث التالية .

ففى القرن الثانى قبل الميلاد قامت روما ـ بدلا من اليونان ـ بدور قوة الاحتلال للشرق الأوسط . وكانت الامبراطورية الرومانية تقوم على فكرة السلام الرومانى Pax Romana الذى يعنى وجود قوات مستعدة للانتقال بسرعة إلى أى مكان فى الامبراطورية لمواجهة أى اضطراب وسحقه وللقضاء على أى مقاومة أو معارضة . وقد أدى فرض مثل هذا السلام ـ بذلك الأسلوب ـ إلى إيذاء شديد للرعايا فى كافة أنحاء الامبراطورية ، بل ولمواطنى روما أنفسهم ، وترك ذلك أثرا بغيضا فى نفوس الناس ، ظل محفورا بشدة فى ذكريات الشعوب .

وفى العصر المسيحى استمر الصراع ـ بعد أن اتخذ شكلا دينيا ـ فصار خلافا بين الكنيسة الكاثوليكية (فى روما) وبين كنائس الشرق الأوسط وعلى الأخص الكنيسة

القبطية (فى مصر) عن طبيعة السيد المسيح . فبينما ترى كنيسة روما أن له طبيعتين إلهية وبشرية ، ترى الكنيسة القبطية أن له طبيعة واحدة . ومن أجل هذا الخلاف حدثت صراعات طويلة ومذابح كثيرة .

وبعد ظهور الإسلام استمر الصراع من خلال الفتوحات الإسلامية السريعة لمصر وسوريا وشمال أفريقيا وطَرْد الرومان منها ، ثم بفتح الأندلس . وقد استقر المسلمون فى الأندلس حوالى سبعة قرون (٧١١ ـ ١٤٩٢ م) وحاولت جيوشهم غزو فرنسا وباقى أوروبا ، لولا أنها هُزمت فى معركة بواتييه (٧٣٢ م) أمام القائد شارل مارتل .

ومن القرن الحادى عشر حتى القرن الثالث عشر الميلادى قامت الحروب الصليبية (١٠٩٥ ـ ١٢٩١) بين مسيحيى الغرب ومواطنى الشرق الأوسط ـ مسلمين ومسيحيين ـ فتركت هذه الحروب أثراً سيئا على الجانبين فى تقديره للطرف الآخر .

وقد استمر الصراع مع انتصارات الأتراك العثمانيين فى آسيا الصغرى واليونان وشبه جزيرة البلقان . ونتيجة لهذا الصراع المرير فقد خلط الغربيون وأصبحوا ـ حتى فترة غير بعيدة ، وربما حتى الآن ـ يُطلقون على المسلم لفظ (التركى) ويقولون عن المسلمين إنهم أتراك ويسقطون على المسلمين كل عداوة لهم قبل الأتراك .

وفى القرن الثامن عشر غزت فرنسا مصر وسوريا ، ثم أعقب ذلك الغزو البريطانى لمصر . وقد عملت بريطانيا وفرنسا ـ خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ـ على اقتسام بلاد الشرق الأوسط فيما بينهما وصدرت بعض الأقوال والأفعال ، كما كان سلوك المحتلّين ، يدل على أن الغزو والاحتلال هو الحلقة الأخيرة من الحروب الصليبية ، مما يفيد استمرار المواجهة بين الغرب المسيحى وبين المسلمين .

فى هذا الجو المحموم بالصراع المحتدم بالمواجهة ظهر بين المسلمين فى البلاد المحتلة اتجاهان لتحريرها من الاحتلال .

الأول : اتجاه تحررى (ليبرالى) يدعو إلى إنشاء حضارة جديدة تقوم على ثقافة إنسانية ، وعلى التعليم ، ومبادىء الديمقراطية والمساواة .

والثانى : اتجاه إسلامى يدعو إلى إقامة الخلافة الإسلامية (خاصة بعد إلغائها سنة ١٩٢٤ بواسطة مصطفى كمال أتاتورك) ، وإلى قيام حكومة إسلامية . ويعتقد أنصار

هذا الاتجاه أنه وحده هو الطريق لحماية الأمة ضد هجمات الغرب .

٢ ـ إنشاء دولة باكستان : بدأ غزو المسلمين لشبه الجزيرة الهندية فى القرن الحادى عشر الميلادى . وفى القرن الثالث عشر الميلادى أنشئت بها دولة إسلامية (سلطنة دلهى) . وقد كان المغول المسلمين ـ الذين فتحوا الهند ـ محاربين بطبيعتهم ، غير أنهم لم يحملوا الكثير من روح الإسلام فى التسامح فعاملوا المهزومين بخشونة . فالإسلام والمسلمون حقا لا يخيرون الغَيْر بين الإسلام أو السيف ، إنما يكون الخيار السليم عادة بين الإسلام أو دفع الجزية ، كدليل الولاء للجماعة الغالبة والرضاء بحكمها وعدم الاتجاه إلى مقاومتها . أما وضع شخص فى الخيار بين الإسلام أو السيف (القتل) فهو أمر مضاد لروح الإسلام ولصريح نص القرآن الذى يحظر الحمل على الإسلام بالقوة أو الإكراه .

وفى شبه جزيرة الهند ألقت العلاقة المضطربة بين الغالبية من الهندوس والأقلية من المسلمين ظلاما وأنشأت فصلا قلقا فى العلاقة بين أتباع العقائد المختلفة . وكان هذا فى ـ مجمله ـ بسبب الخلاف الشديد بين مفاهيم الإسلام ومفاهيم الهندوكية .

فالإسلام عقيدة تدعو إلى التوحيد ، حيث لله سبحانه هوية خاصة أو ذات سامية . وفى الهندوكية توجد أرباب متعددة تعبر عن كل عنصر من عناصر الحياة . والله ـ أو رب الأرباب ـ هو روح العالم غير المشخّصة ، أى بلا هوية ولا ذات .

وليس فى الإسلام اعتقاد بتناسخ الأرواح (وإن كان بعض الصوفية المسلمين وبعض الفرق تؤمن به) ؛ والاعتقاد بهذا التناسخ حجر الزاوية فى الهندوكية .

والإسلام نظام كامل محدد ، متشدد فى قبول أى شىء من خارجه ؛ فى حين أن الهندوكية نظام مفتوح ومستعد لتقبل وتمثل أى اعتقاد جديد أو أى أفكار مغايرة أو أى شعائر أو ممارسات مختلفة .

والهندوكية دين وقومية ، إذ هى دين الهنود وحدهم ؛ أى هى صيغة يختلط فيها الدين بالقومية ، كما هو الحال فى أغلب المعتقدات القديمة . أما الإسلام فهو فى الأساس ضد القومية لأنه إنسانى مفتوح للناس جميعا (على الرغم من أن بعض مسلمى شبه جزيرة الهند لم يتنبهوا إلى هذا الفارق الدقيق بين الإسلام والهندوكية ومن

ثم عملوا على قيام منافسة بين النظامين ، باعتبارهما قوميتين مختلفتين فى أرض واحدة).

لما سلف بيانه من اختلافات ، ولأسباب أخرى ، أدى الأمر إلى وضع غير مستقر ومضطرب حيث قامت الصراعات والصدامات بين الجانبين حتى أدت إلى استمرار الحروب بينهما . وفى هذا الجو الحرج دعا كثير من المسلمين إلى إنشاء دولة مستقلة لهم فأنشئت دولة باكستان (سنة ١٩٤٧) وقد استمرت هذه الدولة - لظروف إنشائها وطبيعة وضعها - فى حمل اتجاهات وطباع الأقليات التى تقوم على الإحساس بالاضطهاد والاستمرار فى وضع دفاعى على استعداد دائم للحرب .

والباكستان هى أول دولة فى التاريخ الحديث تقوم على أساس دينى بحت ، وهى لذلك لم تصبح للمسلمين نموذجا جديداً فحسب ، بل إنها كذلك نشرت اتجاهاتها وطباعها الخاصة فى العالم الإسلامى ، على اعتبار أن ذلك من صميم الإسلام وبناته .

٣ - **إنشاء دولة إسرائيل** : حتى القرن الماضى كان كثير من اليهود يعتقدون أن انتشارهم فى الشتات هو إرادة الله ، وأنهم بإرادته - سبحانه - سوف يُجمعون مرة ثانية عند تمام الوقت لمجىء المخلّص . ثم قدمت النظرية الصهيونية تفسيرا جديداً للتاريخ، مؤداه أن تقوم الإرادة اليهودية بالعمل لتحقيق إرادة الله ، وعلى الأخص فيما يتعلق بإنشاء دولة لليهود . ومع مرور الوقت قبل كثير من اليهود هذا التفسير الذى أصبح جزءاً من الاعتقاد اليهودى المعاصر ، ومن ثم أنشئت بمقتضاه دولة إسرائيل (سنة ١٩٤٨)وقد أنشئت هذه الدولة فى أرض فلسطين التى كانت غالبية أهلها من المسلمين . وبينما يعتقد اليهود أنهم بإنشاء هذه الدولة يحققون إرادة الله فإن المسلمين يعتقدون أن إقامة هذه الدولة على أرضهم التى طردوا منها عمل ضد العدل الإلهى ؛ ومن ثم فإن المواجهة بين اليهود والمسلمين اتخذت بعدا دينيا ، بين وعد الله من جانب وعدل الله من جانب آخر .

وبعد إعلان إنشاء دولة إسرائيل بدقائق (١٥ مايو ١٩٤٨) أعلنت كل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى اعترافها بالدولة الجديدة (مع أن السوفيت عملوا بعد ذلك على إخفاء واقعة الاعتراف هذه ليحصلوا على معاضدة العرب لهم ضد

الغرب) وقد أدت الدعاية الإسرائيلية وبعض تصرفات الغرب (وخاصة الولايات المتحدة) إلى إقناع كثير من المسلمين بأن إنشاء دولة إسرائيل يعد فصلا جديداً فى الحروب الصليبية ، ويعتبر جسرا للغرب لاستمرار احتلال الشرق الأوسط بعد جلاء جيوشه عنه .

وضاعف هذا البعد الدينى للصراع بعض المسيحيين (وأغلبهم من الولايات المتحدة) يُسَمون أنفسهم بالمسيحيين الصهاينة ، ويقبلون مبادىء وأهداف الصهيونية على أساس دينى مسيحى .

وقد استمر الصراع بين الإسرائيليين والعرب خلال سلسلة من الحروب صادف فيها العرب هزائم ، فقام فيهم نفر من المسلمين يدعون إلى إنشاء حكومة إسلامية تهيىء لجولة جديدة من الصراع يتحقق فيها النصر للعرب والمسلمين .

إن آثار إنشاء دولة إسرائيل ، واحتلالها للقدس الشرقية بصفة خاصة ، قد قوى بشدة فكرة القومية العربية ثم حولها إلى القومية الإسلامية .

٤ ـ الحكومات العسكرية وشبه العسكرية : معظم البلاد التى يُشكِّل فيها المسلمون غالبية تُحْكم بواسطة حكومات عسكرية أوحكومات شبه عسكرية . ومن خصائص هذه الحكومات أن تخْلق تحديا خارجياً دائما أمام شعوبها ، حتى يمكنها أن تلفت نظر هذه الشعوب عن نظام الحكم ، ومن ثم تقلل من احتمالات قيام ثورة ضدها أو انقلاب عسكرى . ومن جانب آخر ، فإن هذه الحكومات تمنع أى اتجاه للتحرر العقلى أو للثقافة الإنسانية ، ومن شأن ذلك أن يقلل بل يعدم من فرص استبانة نواياها وتَعَرُّف مقاصدها وكشفها أمام الشعب .

وبالنسبة للعالم الإسلامى ، فإن الاستعمار الغربى ودولة « إسرائيل » هما خير ما يمثل التهديد . وقد استطاعت بعض الحكومات ـ فعلا ـ أن تزيد وتضاعف من عدم ثقة المسلمين أو اطمئنانهم للغرب .

وفى غياب أى نوع من الديمقراطية أو حرية التعبير بأى شكل ، فإنه لا توجد قنوات وسطى أو اتجاهات معتدلة لضبط المشاعر التى تتفجر أو لصرفها فى مجار طبيعية أو خلاقة ، ومن ثم فإن الشعوب تكون مدفوعة إما إلى التطرف إلى اليسار أوالتطرف إلى

اليمين . وإذا كان التطرف إلى اليسار متطابقا مع الشيوعية المرفوضة فى البلاد الإسلامية ، فإن المشاعر لا تجد أمامها فرصة للتعبير إلا من خلال التطرف اليمينى ، أى التطرف الدينى .

٥ ـ الفساد : فى كل وقت ، وفى كل مكان ، وفى كل مجتمع ، وفى كل جماعة ، كان الفساد وسيظل موجوداً أوحقيقة قائمة ؛ والذى يختلف ليس وجود الفساد أوعدم وجوده ، بل كَيْفُ وكم هذا الفساد . وفى البلاد الإسلامية ، فإن قيام النظم الشمولية ، وغياب سلطة الرقابة المستقلة ، أدى إلى وضع يمكن فيه لبعض الحكام أن يسيئوا التصرف فى الأموال العامة والمساعدات الأجنبية فيستغلونها لمصلحتهم الخاصة . وإذا كان ذلك لابد أن يؤدى لأن يلحق بهم أعوانهم ـ فى ذات الاستغلال أو استغلال مشابه ـ فإن النتيجة المحققة تكون موجة كبيرة من الفساد .

وفى حين أن الحرية والتعليم والرقابة السليمة هى الوسائل الفعالة لعلاج الفساد والاستغلال ، فإن البعض يعتقد أن الحكومة الإسلامية هى العلاج الوحيد .

٦ ـ سقوط الغرب : منذ أصدر أوزولد شبنجلر كتابه « سقوط الغرب » سنة ١٩١٨ أصبح العنوان جزءا من الحديث اليومى لبعض الناس فى كل أنحاء العالم وبخاصة فى الشرق الأوسط . وفى العادة فإن التعبير لا يستعمل فى معنى محدد ولكن فى اتجاه من الكراهية أو الرغبة فى تحقيق أمنية خاصة . فسقوط الغرب لن يؤدى ـ تلقائيا ـ إلى ارتفاع الشرق أو العالم الإسلامى ـ على وجه أخص ؛ ذلك أن رفعة هذا العالم تتوقف على عدة عوامل وأساليب من تلك التى كانت قائمة عند بداية الحضارة الإسلامية وخلال القرون الأولى من التقويم الهجرى .

ومع هذا ، فإن كثيرا من الناس فى العالم الإسلامي يستعمل تعبير « سقوط الغرب » كشعار سياسى لرغباتهم التى لا تقوم على جهود ذاتية خلاّقة ، بل على مجرد التمنى بأن العالم الإسلامى لو حكم بواسطة حكومة إسلامية فسوف يرث الاتجاهات والعقلية الحضارية التى سوف تُولّى عن الغرب حينذاك .

٧ ـ تدفق البترول : منذ ثلاثينيات هذا القرن أصبحت بعض بلاد العالم الإسلامى أكبر منتج للنفط وأكبر ممول للعالم الصناعي به ، سواء كان ذلك فى الغرب أم فى بلاد

الشرق الأقصى (وخاصة اليابان) . وفى السبعينيات وخاصة بعد حرب أكتوبر سنة ١٩٧٣ تضاعفت اسعار النفط عدة مرات ، ومن ثم أصبحت الدول المنتجة له دولا ثرية جداً . وإذ كانت النقود في عالمنا الاقتصادي المعاصر تعني القوة ، وكان النفط فى ذاته مصدر قوة ، فإن قوة الدول المنتجة للنفط تزايدت وتضخمت بسرعة ، وأصبحت هذه الدول قوة مؤثرة فى النظام السياسى الدولي ، وبذلك استطاعت أن تنمي هويتها القومية التى تختلط وتتوافق عادة مع الإسلام .

وبعض البلاد الإسلامية مستعدة لمساعدة وتأييد أى حركة ـ أو جماعات أو حزب أو مصرف أو حكومة ـ تعمل لإنشاء حكومة إسلامية أو نظام إسلامى ـ بصرف النظر عما إذا كان هذا النظام أو هذه الحكومة تعمل حقيقة باتفاق مع روح ونص الإسلام أم لا . إن وصف « الإسلامى » هو المعنىّ وهو المقصود وهو المهم ، بصرف النظر عن المضمون والمحتوى والحقيقة . فثَمّ اعتقاد خاطىء لدى بعض القادة فى هذه الدول بأن اللفظ فى ذاته إضافة لهم فى القوة والنفوذ .

٨ ـ الإحباط التقنى (التكنولوجى) : أدّت العلوم والصناعة الحديثة إلى نمو التقنية العالية . والغرب بعامة ، والولايات المتحدة بخاصة ، ترفض أن يشاركها أحد فى هذه التقنية وتفضل أن تُصَدّر المنتجات عن تصدير التقنية . وقد أصبحت التقنية بذلك الجِنّى الجديد أو المحرمات التى توضع فى صندوق مفتاحه الوحيد فى يد الغرب . ونتيجة لذلك أصبح الناس في العالم الثالث مستهلكين لمنتجات التقنية وليس لهم أى إسهام فى إنتاجها .

ولا شك أن نظم التعليم ـ فى بلاد العالم الثالث ـ ليست رفيعة أو معدة بصورة تهيىء الشعوب لإنشاء تقنية خاصة أو التقاط أسس التقنية الغربية أو المشاركة الفعالة فى أعمال إنتاجية تقوم علي أسس تقنية . وإصلاح نظام التعليم وبرامجه أمر ضرورى إذا كانت ثمة رغبة فى إعداد الأجيال القادمة لتشرب التقنية وإنتاجها .

إن الاستهلاك دون إنتاج له أثر نفسي وخيم من شأنه أن يؤدى إلى مسلك سلبى وغبى . ولأن هذا المسلك قد أصبح سمة لكثير من أفراد وشعوب العالم الثالث ، فإن هؤلاء ألصقوا هذه الصفات بمنتجات التقنية، ولم يتنبهوا ـ أو لعلهم لا يريدون أن

يتنبهوا – إلى أن ذلك المسلك ، وتهافتهم على الاستهلاك ذاته ، يرجع إلى نقص لديهم فى التقنية وأدواتها وعدم مشاركتهم فى الإنتاج الحقيقى . إنه ليقال عادة عن المسلك السلبى والردىء أنه نتيجة لمشاهدة برامج التلفاز (التليفزيون) وأشرطة « الفيديو كاسيت » بينما أن نوعية هذه البرامج والشرائط وعقلية المشاهدين وأذواقهم فى الاختيار ووقت الفراغ الطويل الممل دون إنتاج ، كل هذا هو فى حقيقته السبب الرئيسى . والذى يمكن أن يُلاحظ ـ حقيقة ـ أن العقلية والأخلاق والشخصية والسلوك لهذا الذى يشارك فى إنتاج التلفاز وأجهزة « الفيديو كاسيت » تختلف تماما عنها عند ذلك الذى يستهلكها فقط .

وخلاصة ذلك أن التقنية أصبحت لعنة فى العالم الإسلامى (وهو فى عامته مستهلك لمنتجاتها غير منتج لها) . ويرى كثيرون أن الحكومة الإسلامية هى المنقذ من هذه اللعنة، ربما لقيام اعتقاد بأن مثل هذه الحكومة سوف تعود بالناس إلى العصر الذهبى للإسلام ، حين تألق فى فترة تسبق بكثير عصر لعنة التقنية .

وليس من شك أن الغرب بصفة عامة ، والولايات المتحدة على وجه أخص ، استخدمت التقنية فى أغراض تجارية وأهداف وطنية دون أن تحاول أن تستخدمها بطريقة تفيد الإنسانية ككل . وإن النظام الإنسانى الصحيح يقضى بنقل التقنية إلى شعوب العالم الثالث ـ بما فى ذلك شعوب العالم الإسلامى ـ تدريجيا وبعد إعداد علمي ـ حتى تتمكن هذه الشعوب من تمثل التقنية وأساليبها وروحها ، ومن ثم تتحول طباعها إلى الإنتاج بدلا من الاستهلاك ، وإلى العطاء عوضا عن الأخذ ، وإلى الإيجابية بدلاً من السلبية . وإذا لم يحدث ذلك ـ وفى وقت قريب ـ فإن النتائج سوف تكون خطرة جداً على الجنس البشرى بأكمله .

٩ ـ ازدياد عدم النظام فى المجتمع الدولى : منذ الستينيات يلاحظ أن ثمة انتقالا واضحا ـ فى المجتمع الدولى ـ من النظام إلى اللانظام . فثمة حروب فى كل مكان فى العالم ، بعضها حروب أهلية . وتقوم الصحف والإذاعات والتلفزة بتزويد الناس بالتفاصيل والجزئيات فى كل من هذه الصراعات ، ومن ثم بات الناس يشعرون أن هذه الحروب قد دخلت إلى بيوتهم واستقرت في مضاجعهم .

ولقد انتشر الإرهاب الدولى وأصبح من الممكن أن يضرب فى أى وقت ، بغير قدرة حقيقية على حسابه أو التنبؤ به ، أو حصره أو تطويقه . إنها ليست إلا خطوة واحدة ثم تتهدد الحياة والأمن والقيم جميعا .

ولقد أصبحت الحركات الانفصالية داء عضالا يهدد وحدة وتكامل كثير من الأمم والدول .

ونتيجة لكل هذا اللانظام انتشر الشعور بعدم اليقين ، وقد يكون رد الفعل لهذا اللايقين ردًّا دينيا . فإن الأمن والتكامل الذى يفتقده العالم يمكن أن يتطلع إليه الشخص فى الإيمان الدينى وينشده فيه . ورد الفعل هذا ، عادى وعام فى العالم الإسلامى حيث أصبحت الحكومة الإسلامية شعاراً لهؤلاء الذين لا يحاولون تغيير العالم كله ـ بالعلم والدراسة واليقين ـ بل يفضلون للمسلمين أن ينفصلوا عن عالم يجدون فيه أنفسهم غرباء غير آمنين ليخلقوا لهم أمة تقدم لهم الهوية والأمن والأمل .

إن دراسة علمية ومجهودا عاما يمكن أن يستغل الطاقات الناشئة عن اللا أمن وعدم اليقين ليقنّيها فى اتجاهات إنتاجية وإنسانية وتكاملية حيث تقدم ثورة روحية حقيقية . ولكن لسوء الحظ فإن النتيجة كانت أثرا سلبيا ظهر فى الأوضاع الخارجية والسطحية فى صور بغيضة من القومية والشكلية والانفصالية .

١٠ ـ السلوك الجنسى : يختلف السلوك الجنسى فى الغرب عن ذات السلوك فى الشرق . وفى البلاد الإسلامية فى الشرق الأوسط ليس من المسموح به عادة أن يتحدث أحد دون حرج عن علاقة جنسية خارج نطاق الزواج (وإن كان ذلك لا يعنى عدم وجود مثل هذه العلاقة) ، بينما لا يوجد استهجان فى الغرب لمثل هذا المسلك . وإلى جانب ذلك فإن المفهوم الجنسى عند الغرب قد تطور ، فلم يعد الجنس مجرد وظيفة مادية (جسمانية) وإنما صار يُعَدّ حاجة طبيعية ونفسية تتطلب إشباعا ، وإلا أدت إلى عواقب وخيمة على الصحة البدنية والنفسية .

وأغلب المسلمين يرفضون اتجاهات الغرب الجنسية ، وخاصة أن هذه الاتجاهات والمفاهيم لم تؤسس أو تسترشد بمبادىء علمية تصبح جزءا من التراث الفكرى والإنسانى . وحتى هؤلاء الذين لديهم وجهة نظر ذات خبرة أو تميّز عن الجنس

يتخوفون من أن تؤثر هذه النظرات أو الاتجاهات على التقاليد القائمة . ويعتبر كثير من المسلمين أن السلوك الجنسى الغربى انحلال ونتيجة للمسيحية الغربية أو العقيدة اليهودية . وفى حقيقة الحال فإن هذا السلوك الجنسى ثمرة لتطور الحضارة الغربية وأمر صادر عن تقاليد الغرب ذاته . والذى يلاحظ أن كل حضارة تتميز بخصائص سلوكية معينة . وفى الأندلس ـ إبان حكم العرب ـ كان بعض المسيحيين يلومون بعض المسلمين على ما يلوم عليه مسلمو اليوم مسيحيى الغرب . وعلى أية حال ، فإن كثيرا من المسلمين أصبحوا يرون أن الحكومة الإسلامية هى خط الدفاع الوحيد والأخير أمام ما يرون أنه انحلال الغرب .

١١ ـ الإمامة فى إيران : أدت ثورة ١٩٧٩ في إيران إلى عزل الشاه وتغيير نظام حكمه وإنشاء ما يسمى بالحكومة الإسلامية . وقد واجهت هذه الحكومة مشاكل مختلفة بما دل على عدم كفايتها وعدم قدرتها على تجديد الفكر الإسلامى والنظام الإسلامى بالنحو الذى تقوم عليه دولة حديثة . وعلى الرغم من ذلك فإن مجرد إنشاء حكومة إسلامية ـ حتى ولو جانبها التوفيق ـ ألهب أمانى أولئك الذين يأملون فى إيجاد وإنشاء حكومات مماثلة .

وفي حين تُعَدّ الحكومة الإسلامية الإمامية فى إيران نظاما مناسبا للمسلمين الشيعة ـ وكل مسلمى إيران شيعة ـ فإنها لا تعد نظاما مناسبا للمسلمين السنة ، لما سوف يلى بيانه من أسباب . وعلى الرغم من الخلاف الجذرى بين السنة والشيعة فى أسس نظام الحكم ، ودينية أو مدنية الحكومة أو الخلافة أو الإمامة ، فإن الأئمة الإيرانيين يعملون على تصدير الثورة الإيرانية ونظام حكمها إلى كل أجزاء العالم الإسلامى معتبرين أن حكومتهم نموذج ومثال لأية حكومة إسلامية .

وفى تقدير البعض أن هذه المحاولة من الأئمة فى إيران تخفى فى طياتها رغبة فى التغلب فى الصراع القائم بين السنة والشيعة ـ منذ فجر العصر الإسلامى ـ لكى يُحْسَم لصالح الشيعة .

٣ ـ ماذا يقصد بالحكومة الإسلامية؟

تعبير « الحكومة الإسلامية » ليس تعبيرا واضحا محددا ، يظهر منه المقصود فعلا ؛ ومن ثم فإن كل شخص يستعمله تبعا لانطباعه وآماله وفهمه الخاص . فيرى كثيرون

من أبناء الغرب أن المقصود بالتعبير إشهار سيف ضد غير المسلمين . وعند كثير من الناس فى العالم الإسلامى فإن التعبير ليس إلا مركب من ردود الفعل العاطفية والأمانى المرجوة ، أو أنه يتضمن احتراما شديدا لفترة حكم النبى ﷺ ثم الخلفاء الراشدين من بعده ، وميلا عارما لاستعادة الماضى ، ونقصا شديدا فى معرفة تاريخ الإنسانية ، وقصورا بالغا فى التقدير ، وتحريفا واضحا للألفاظ .

ومع كل هذا ، فإن كثيرين يتفقون على أن التعبير يشير إلى نظام تطبق فيه الشريعة الإسلامية ، ويكون فيه ثم قيادة دينية (إما دينية بحكم الاعتقاد أو بحكم الواقع) .

(أ) ومن المهم التنويه إلى أن لفظ « الشريعة » لا يستعمل فى الوقت الحالى بمعناه الوارد فى القرآن الكريم أو فى معاجم اللغة العربية . فالمعنى الأصلى للفظ ـ فى القرآن الكريم وفى المعاجم ـ الطريق ، السبيل ، النهج وما شابه . وقد تحول المعنى ـ عبر الاستعمال التاريخى ـ ليصبح معنى اصطلاحيا يعنى أساسا : الفقه أو النظام التاريخى للإسلام .

ولذلك فإن تطبيق الشريعة الإسلامية يعنى عند غالبية المسلمين تطبيق النظام السياسى والقانونى الذى تطور عبر التاريخ ، أو هو يعنى تقنين الفقه الإسلامى . وهم يبررون دعواهم هذه بأمثلة من عصر النبى ﷺ (٦١٠ ـ ٦٣٢ م) أو من عهد عمر ابن الخطاب ـ الخليفة الثانى ـ (٦٣٤ ـ ٦٤٤ م) ويخلطون عادة بين القواعد القانونية والنظام القانونى من جانب والأخلاقيات الإسلامية النقية والتصرفات الرفيعة فى الفترة الأولى من التاريخ الإسلامى ـ من جانب آخر . وهم يقدمون فى ذلك بضعة أمثلة لم تتكرر وبعض حوادث لم تتوال ، لكى يؤكدوا أن الحكومة الإسلامية حكومة عادلة وأخلاقية ، مع أن هذه الحوادث وتلك الأمثلة كانت وليدة ظروفها نتيجة وجود شخصيات معينة ورعيل بذاته ، وهى ـ فى الواقع ـ إدانة لكل التاريخ الإسلامى الذى تلاها ، وإنقاص من قدر كل الحكومات التى تبعتها ولم تتبع منهجها .

إن فترة حكم النبى « ﷺ » فى المدينة عشر سنوات (٦٢٢ ـ ٦٣٢م) وفترة حكم عمر بن الخطاب عشر سنوات كذلك (٦٣٤ ـ ٦٤٤ م) ، وهاتان الفترتان استثناء من تاريخ الإسلام الطويل بسبب شخصية كل منهما . فالنبى «ﷺ» نبى الله ورسوله ولا

مطعن على خلقه ولا على نظام حكمه ، وعمر بن الخطاب من الشخصيات النادرة التى قلما يجود بها التاريخ . وفيه - كما قال النبى ﷺ - مخايل النبوة ونقاؤها وشدتها ؛ ومن الخطأ البالغ أن يحدث تركيز شديد على فترة حكم النبى ﷺ وعمر ، وهى لا تتجاوز العشرين عاما ، لتبرير نظم للحكم أظهر تاريخ الإسلام على مدى أربعة عشر قرنا كيف كانت ظالمة متعسفة تعمل على الضد من روح الإسلام وتعاليم القرآن وطبائع الأمور والقيم الإنسانية . ومن جانب آخر ، فإن قدرة وقوة وصلاحية أى نظام للبقاء والتطبيق ينبغى أن تكون فى النظام نفسه ، لا أن يُدَلل عليها بحاكم واحد أو حاكمين استثنائيين . فعند التقييم السياسى يكون من الخطأ البالغ أن يحدث تركيز مستمر على شخصية أو أكثر ، مع تجاهل تام للنظام نفسه . فمثل هذا التصرف ينتهى بأوضاع الحكم لأن تكون نزوات وأهواء ، وليست نظاما بأية حال .

وعند اختبار التاريخ الإسلامى واستعراضه للحكم عليه ، فإننا نجد تناقضا غريبا . فعلى الرغم من النماذج النبيلة ، وعلى الرغم من التعاليم الراقية والأخلاقيات السامية والأقوال الرفيعة ؛ فلقد كانت السلطة السياسية عموما ضد الناس ومعارضة لروح الإسلام ومناقضة لنص القرآن . لذلك فإنه عند رفع شعار الحكومة الإسلامية ينبغى على كل ألا يستسلم لأوهامه وأحلامه أو يتوقع أمانى لا تتحقق ، ويتجاهل فى الوقت ذاته كل حقائق التاريخ وشواهده وأدلته .

وإنه ليمكن التساؤل : إذا كانت الحكومة الإسلامية هى الحكومة التى تؤسس على العدل وتبنى على الأخلاق وتهدف إلى نشر الإيمان ، فماذا يمكن أن يقال عن حكومة تقوم على نفس الأسس وتتبع ذات البناء وترمى إلى ذات الهدف ؟ هل هى إسلامية أم غير إسلامية ؟ هل الحكومة الإسلامية حكومة يقوم عليها أشخاص بذواتهم أم حكومة تبنى على أسس بذاتها ؟ وهل تحقق هذه الأسس يجعلها إسلامية أم أنها رغم ذلك تظل موصوفة بأنها ضد الإسلام ؟

إنه من الصعب جداً أن تستمر حكومة فى أى مكان فى العالم إذا لم تكن تعمل على العدل ولو بصورة نسبية أو بطريقة غير كاملة . وثم حديث للنبى ﷺ يقول : قد يدوم الملك على الشرك ، لكنه لا يدوم على الظلم . وكل حكومة تدعى أنها تعمل على حماية

الحقوق ونشر العدالة ، لكن المحك دائما هو التطبيق ؛ فإذا عم الظلم وانتشر ، وتهددت الحقوق واضطربت ، لابد أن تسقط الحكومة لتتبعها أخرى ، وهكذا .

ومن ناحية أخرى ، ففيما عدا الدول التي تسفر عن إلحادها ، فإن كل الحكومات تحترم العقائد ، كما أن كل النظم تقوم على القيم الدينية والأخلاقية للغالبية من مواطنيها .

إن كل الدساتير ، وكل النظم القانونية ، تهدف إلى العدل بصوره المختلفة ؛ لكن المشكلة الحقيقية تكمن فى التطبيق الذى يزيف القيم ويحرف النصوص . ولذلك فإن النظم السياسية لا ينبغى أن تقوّم على مجرد مبادىء ولو كانت نبيلة ، أو أخلاقيات وإن كانت رفيعة ؛ بل على أساس الواقع الجارى والوقائع الممكنة ، لأن الثابت تاريخيا أن أغلب النظم تنكرت للمبادىء التى أعلنتها وخرجت على الأخلاقيات التى ادعتها ، وعملت ـ فى كثير من الأحيان ـ أسوأ وأفظع من الأوضاع التى ثارت عليها أو زعمت أنها سوف تغير منها .

وإذا كان الهدف من إنشاء حكومة إسلامية تطبيق الشريعة ، فإن الأمر لا ينبغى أن يكون شعاراً أو أن يكون ستاراً ؛ وإنما لابد من دراسات علمية جادة تحدد المقصود من الشريعة لفظا وتطبيقا ، وكيف يمكن أن يحدث ذلك ؟ وما وجه الموافقة أو المخالفة للنظم القانونية القائمة ؟ أما إذا لم تحدث مثل هذه الدراسات فسوف يظل كل شىء فى اضطراب وتشويش ، وسوف تكون النتائج خطرة جدا ، لا على العالم الإسلامى وحده، بل على العالم بأسره .

وعندما تأخذ الدراسات الجادة مكانا بدلاً من الشعارات فسوف يظهر واضحا أن الشريعة الإسلامية (بمعنى الفقه أو الأحكام التشريعية) ليست مختلفة اختلافا جذريا عن أى نظام قانونى آخر ، سواء كان هذا النظام مصريا أو فرنسيا أو رومانيا . فالقانون فى الحقيقة هو منطق العلاقات الإنسانية ؛ وكما أن العقل الإنسانى ـ فى جوهره ـ واحد فى كل مكان ، وأن الأفكار تظهر بصورة واحدة لدى الكثيرين ؛ فإن أسس ونظام الفكر القانونى واحدة . وإذا اختلفت القواعد فلأن المنطق القانونى يطبق فى أماكن متعددة وبطرق مختلفة ويظهر ضمن صيغ متباينة . وقد نُشرت لنا بحوث كثيرة تدلل

على أن النظام القانونى المصرى لا يختلف عن الشريعة الإسلامية إلا فى بضع نقاط قليلة تحتاج إلى دراسة وبحث واجتهاد جديد ، ولا تبرر أية ثورة أو انقلاب ضد النظام القانونى ذاته . والاجتهاد الصحيح ـ فى هذا الصدد ـ هو الاجتهاد الذى يستمع لكل الآراء وينظر للقواعد فى أثرها التطبيقى ويأخذ فى الحسبان حاجات الناس وظروفهم المتغيرة .

(ب) فى بداية الرسالة (٦١٠م) كان النبى محمد ﷺ بشيراً ونذيرا ولم يكن حاكما . وبعد الهجرة إلى المدينة (يثرب سنة ٦٢٢م) بدأ حكمه واستمر لمدة عشرة أعوام . وإذا أريد وصف ولايته أمر المسلمين بوصف « الحكومة » فإن ذلك يحدث باستعمال المعنى الاصطلاحى للفظ « الحكم » وليس المعنى الذى ورد فى القرآن الكريم ، والذى سلف أنه يعنى القضاء فى الخصومات أو الرشد والحكمة .

وفى فترة حكم النبى ، كان النبى يؤتى كل قاعدة قانونية بواسطة الوحى ، كما كان الوحى يراقبه فى كل تطبيق ، ومن ثم فإنه يمكن القول بأن الحكومة فى هذه الفترة كانت حكومة الله .

فالله سبحانه اختار الحاكم ، وهو الذى كان يوحى إليه القواعد والتطبيقات ، ويراقبه فى كل نطق وفعل .

وبعد وفاة النبى (٦٣٢م) أصبح صديقه أبو بكر أول خليفة . ولفظ (خليفة) يحمل معنيين ، فهو يعنى : من يَخلُف شخصا خلافة قانونية أو واقعية ، كما يعنى من يلى شخصا فى الزمن . وقد قصد الجيل الأول من المسلمين من إطلاق لفظ (خليفة) على أبى بكر المعنى الثانى الذى يفيد أنه تلى النبى فى الزمان . أى جاء بعده ، وخاصة أنه لا خلافة فى النبوة ، لأن النبوة لا تورث ؛ ولا خلافة للنبى فى نظام حكمه ، لأن هذا الحكم خاص به وحده ، كما سلف بيانه من أنه كان حكم الله . غير أن المعنيين اختلطا بعد ذلك فى العقل الإسلامى وأصبح يُنظر إلى الخلفاء على أنهم خلفاء للنبى ، وبالذات فى بعض خصائص النبوة .

وبعد جيل واحد من وفاة النبى ﷺ أصبحت الدولة الإسلامية امبراطورية واقعية وصارت الخلافة وراثية (٦٦٠م) وكان الخليفة ـ بالفعل والواقع ـ امبراطورا أو قيصرا .

وركز الخلفاء وفقهاء البلاط على وجهة النظر التى تفيد ـ ولو ضمنا ـ أن الخليفة يخلف النبى فى حقوقه (دون أى التزام) ، وأصبح الفقه السياسى الإسلامى يدور حول الخليفة وحقوقه كحاكم ولا يعطى إلا القليل جداً من الاهتمام لحقوق المحكومين وللشعب . وهو إن أعطى لهم حقوقا فهى حقوق نظرية بلا أية حماية أو قوة . وخلال التاريخ الإسلامى فإن التطبيق السياسى كان دائما ضد مصالح الناس وروح الإسلام . وكان الحكام يخدمون أنفسهم وعائلاتهم وقبائلهم ورجال الحاشية . وإذا ما كان الناس قد خُدِمُوا ، فإن ذلك حدث بالمصادفة وتبعا لأن فى ذلك خدمة أو مصلحة للحاكم ذاته أو لأى ممن يرغب هو فى خدمته . وكان العدل والمال والفرصة ملك الخليفة ومن حقوقه المطلقة ، ومن بعده وزرائه ، لتوهب كيفما شاءوا ـ بنزوة أو شطحة أوجموح ـ ولم تكن حقوقا للناس أبدا .

وبالفهم الخاطىء ، أصبحت الخلافة وضعا قبليا سواء لدى السنة أو الشيعة . فلقد ادعت قريش ـ قبيلة النبى ﷺ ـ أن الخلافة حق مقصور على أبنائها فقط ، واحتجوا فى ذلك بحديث يقول : « الأئمة من قريش » ، وقد ظلت الخلافة فعلا فى هذه القبيلة فترة طويلة امتدت إلى تسعة قرون (الخلفاء الراشدون ، الخلافة الأموية ، الخلافة العباسية) وعلى الرغم من تغير الظروف التاريخية والاجتماعية ، فقد ظلت الخلافة ـ دائما ـ مقصورة على بعض الأجناس أو بعض العائلات (عرب ، ترك . . .) ولم تكن مفتوحة أبداً لكل المسلمين من أى جنس . . ومازال الجدال دائرا بين بعض الفقهاء وبعض الفرق فيما إذا كانت تصح أو لا تصح ولاية غير القرشى لأمور المسلمين . وثمة بعض يعتقد أن الخليفة (أو الوالى أو الحاكم أو الرئيس) يكون غير شرعى إذا لم يكن قرشيا من قبيلة قريش . ولاشك أن حصر الخلافة فى أسر معينة ، والجدال الدائر حول ذلك ، يخرج عن روح الإسلام ويعارض آيات القرآن التى تدعو إلى المساواة بين الناس جميعا دون نظر إلى جنس أو قبيلة أو غير ذلك .

وبالنسبة للشيعة فإن الرياسة الدينية والدنيوية تكون للإمام . وهذا الإمام لابد أن يكون من نسل النبى محمد ﷺ وبالذات من ابنته فاطمة وزوجها على بن أبى طالب ابن عم النبى (وتوجد خلافات بين شتى الفرق الشيعية فى أحقية فرد دون آخر من أحفاد فاطمة وعلى للإمامة) . ولأن إمام العصر لم يظهر بعد ـ فى اعتقاد مذهب

الإمامية الاثنى عشرية ، أكبر المذاهب الشيعية ـ فإن أى حاكم يكون نائبا للإمام ، وليس هو الإمام ذاته (كما هو الشأن فى إيران حاليا) .

والشيعة يعدون الإمامة ركنا سادسا من أركان الإيمان (بالإضافة إلى الأركان الخمسة عند السنة)، ومن ثم فإن الإمامة أو الولاية عندهم نظام دينى (خلافا للأمر عند السنة) . وفى فكر الشيعة أن الإمام يُختار من الله (أو أن الله يشير إليه) وأنه يملك نورا مقدسا ، ومن ثم يُعَد معصوما فى فعله وقوله ، مع أن القرآن الكريم لم يعتبر النبى نفسه معصوما .

ومع أن الخلافة ـ عند السنة ـ ليست نظاما دينيا بحكم العقيدة ـ خلافا للحال عندالشيعة ـ فإنها تحولت بحكم الواقع إلى وضع دينى ، وأصبح ذلك يجد تعليلا فى وصفها بأنها لازمة « لحراسة الدين وسياسة الدنيا » ، وقد أدى هذا إلى أن أصبح الخليفة ـ بالفعل والواقع ـ معصوما فى قوله وفعله ، مع أن الإسلام ضد ذلك تماما .

وخلاصة ما سلف أنه سواء بواسطة العقيدة أو التقاليد أوالتأثيرات أو الانعكاسات الدينية أو الممارسة الواقعية فإن الحكومة الإسلامية (سواء كانت خلافة أم إمامة) قد تركزت فى جنس معين أو قبيلة بذاتها أو عائلة دون غيرها . وقد أصبح الحاكم (خليفة أو إماما أو سلطانا أو أميراً أو غير ذلك) معصوما فى القول والفعل وأعطى يداً مطلقة وقوة كاملة وسلطة تامة على الدخل القومى ومصير الأمة .

وفى الشئون الداخلية كان الناس دائما (إلا فى القليل) يعاملون كقطيع لا كمواطنين، كرعايا لا كإخوة فى الدين . وعلى سبيل المثال فإن الخلافة فرضت فى بعض العهود جزية على المسلمين بدلا من الضرائب التى يدفعها المواطن والتى ينبغى أن يدفعها المسلم ، وقد حدث هذا عندما فرض العثمانيون جزية على مصر ، كأنها أرض محتلة وليست بعضا من العالم الإسلامى أو جزءاً من البناء السياسى للخلافة .

لقد كانت أية مشاركة فى صنع القرار أو أية مشاورة فيه من حق الخليفة لا من حق غيره ، ولو كان وزيراً . وكان أغلب الخلفاء يصدرون فى قراراتهم عن نزوات أو شطحات . وكانت أية معارضة ممنوعة وغير مسموح بها ، وإذا عارض أحد اعتبر كافرا أو ملحدا أو مرتداً ، وأدين على هذا الأساس .

وقد كانت نتيجة ذلك تاريخا مؤسفا من المؤامرات والمكائد والمذابح والحروب الأهلية، خاصة بين من يملك السلطة ومن يتطلع إليها ؛ وعلى سبيل المثال تلك الحروب التى قامت بين على ومعاوية ، وبين الأمويين والعباسيين ، وبين العباسيين والشيعة ، وهكذا .

وفى الشئون الخارجية ينبغى أن يوضع فى الاعتبار أن الإسلام بعد الخلفاء الراشدين أصبح مُلْكا عضوضاً وامبراطورية واقعية . وقد سعى الخلفاء ـ كأباطرة ـ إلى غزو بلاد أخرى حماية لملكهم أو زيادة لقوتهم أو بسطا لنفوذهم أو لجمع الثروات ، وهكذا . وعلى العموم كان الغزاة المسلمون أكثر رحمة من أى غزاة غيرهم ، ولكن تبقى الحقيقة وهى أن عامة المسلمين سعوا إلى الحرب باسم الله وتحت راية الجهاد فى حين أن الحكام كانوا يُسيرونهم لأغراضهم الخاصة وأهدافهم الذاتية . وقد يُقال إن الغرض من الفتوح كان نشر الإسلام ، غير أن ذلك ليس حقيقة مطلقة . فالمصريون ـ على سبيل المثال ـ ظلوا على دينهم لمدة ثلاثة قرون أو أربعة قرون بعد الفتح الإسلامى ـ ثم تحول كثير منهم بعد ذلك إلى الإسلام . وفى الأندلس ظل كثير من السكان مسيحيين طوال الحكم الإسلامى الذى استمر حوالى سبعة قرون . وبينما فى هذا دليل قوى على تسامح المسلمين فإنه يقطع بأن الفتوح لم تكن كلها لنشر الإسلام ، فإذا كانت لهذا الغرض حقيقة فإن المسلمين يكونون قد تراخوا فى مهمتهم فترة طويلة .

ولإعطاء الخلفاء تأييداً دينيا لسياستهم الخارجية قام الفقهاء بقسمة العالم قسمين :

أحدهما : دار السلام (أو دار الإسلام) وهى جميع البلاد التى تدخل فى الخلافة وغالبية مواطنيها مسلمون ؛ ودار الحرب وهى أى مكان آخر . وهذا التقسيم لم يرد فى القرآن الكريم ولا فى الأحاديث النبوية لكنه من عمل الفقهاء ، وقد حان الوقت للعدول عنه ، حتى يظهر للإسلام وجهه الحقيقى فى التسامح والمساواة والسلام ، ولإزالة الأثر السيىء الناجم عن بعض تصرفات منسوبة للإسلام .

إن فتح المسلمين للأندلس ثم إجلاءهم عنه ، وغزو الهند (بواسطة المغول) ثم شرق أوروبا (بواسطة الأتراك) ترك أثراً سيئا فى نفوس الكثيرين . ويقول بعض المؤرخين والمثقفين من غير المسلمين إن حكم الغزاة كان فى بعض الأحيان قاسيا

متغطرسا ، وأن غير المسلمين تحت الحكم الإسلامى لم يكونوا مضطهدين لكنهم كانوا محلا لتفرقة بينهم وبين المسلمين ؛ يباشرون شعائرهم الدينية ، ولكن لا حق لهم فى ممارسة أى حقوق سياسية أو اجتماعية فى تساو مع المسلمين . ولقد آن الأوان لكى يقدم المسلمون روح الإسلام الحقيقية فى المساواة بين الناس وفى احترام حقوق الجميع .

وفيما يتعلق بالتعليم والثقافة العالية ، فلقد كان الخلفاء وبطاناتهم من الوزراء والساسة حذرين جداً ، وفى الغالب أعداء لأى تعليم شامل وأية ثقافة رفيعة ، ولذلك فإنهم - وبخاصة إبّان الخلافة العثمانية - منعوا التعليم الحقيقى وفرضوا الجهل ، وحصروا حق الناس فى التعلم فى مجرد حفظ آيات القرآن الكريم وبعض أحاديث النبى (ﷺ) وبعض آراء متفرقة لبعض الفقهاء وبعض المُلح والنوادر الأدبية وأبيات من الشعر العربى - لمن أراد استزادة . ونتيجة لذلك فقد أصبحت الأمية الحقيقية غالبة والأمية الثقافية شائعة . وهكذا ، فى حين ساد الجهل وانتشرت الأمية فى العالم الإسلامى كان الغرب يعيد بناء نفسه على أسس حضارية جديدة ، بعد عصر النهضة ثم عصر الثورة الصناعية ثم عصر التقنية (التكنولوجيا) .

إن الإسلام الحقيقى - لا الإسلام التاريخى - حريص جداً على عدم استعمال الدين فى أغراض سياسية أو استغلال الناس فى أهداف شخصية أو قبلية أو سلطوية . ومن المؤسف أن هذا الاستغلال وذلك الاستعمال قد حدث للمسلمين تحت راية الدين ، وباسم الله ، ومع الادعاء الكاذب بأن فى ذلك خدمة للإسلام .

وفى الحقيقة فإنه لا توجد آية واحدة فى القرآن الكريم توجه المسلمين إلى أية حكومة سياسية معينة أو حتى تشير إلى النظام السياسى ، فإذا كانت الخلافة أو الإمامة أو الإمارة (أو أى شكل للحكومة) من صميم العقيدة الإسلامية لكان من الضرورى أن ينص القرآن على ذلك ، وأن يحدد شكل هذه الحكومة أو حتى يرسم لها الخطوط الرئيسية . كذلك فإن الأحاديث النبوية الصحيحة لم ترسم أو توص بأى شكل للحكومة ، ولو كان ثمة حديث صحيح يعتد به فى هذا الخصوص لاحتج به الصحابة فى سقيفة بنى ساعدة عندما حدث اختلاف بين المهاجرين والأنصار عن حق كل فى الإمارة بعد النبى ﷺ .

ونتيجة لكل ذلك فإن التقدير الإسلامى الصحيح أن جميع النظم السياسية نظم اجتماعية تحكمها الأبنية التاريخية والظروف الواقعية ، وأنه ينبغى لتلك النظم أن تصدر عن إرادة الشعوب وأن تنمو تبعا لاحتياجات المجتمع وروح العصر ، على أن يحدث الصدور والنمو ضمن قيم الإسلام فى العدل والمساواة والرحمة والإنسانية .

والحكومة الإسلامية الحقيقية ـ بعد حكم النبى ﷺ هى حكومة الناس . حكومة يختارها الناس حقيقة بحرية مطلقة ، ويستطيعون المشاركة فيها تبعا لكفاياتهم وقدراتهم ، ويراقبون تصرفاتها مراقبة ذات فاعلية ، ويستطيعون تغييرها ـ إن أرادوا ـ دون أن تسيل لهم دماء أو يُتهموا بالكفر والإلحاد .

٤ـ الحكومة الدينية

بدأت الحكومة الدينية فى مصر القديمة ، حين كان الملك (الفرعون) يعتبر ـ فى البداية ـ تجلّيا للإله . ومع الوقت انحدر هذا الفهم إلى اعتقاد بأن الملك (الفرعون) هو الابن (الجسدى) للإله . ولأن الملك (الفرعون) قد عينه الله ، وهو منه ، فإن الفرعون كان يُعد إلها . ومن ثم لم يكن مسئولا أمام الناس ، وكان يُعتبر معصوما فى قوله وفى فعله ، ولا يستطيع أى فرد من الرعية أو الحاشية أو الأعوان أو حتى الكهنة أن يسأله عن أى شىء . لقد كانت أحكامه هى أحكام الله ، وأفعاله هى أعمال الله ، وأقواله هى كلمات الله ـ بالمعنى الحرفى لكل ذلك .

وفى رأى بعض المؤرخين أن الحضارة المصرية كانت هى الحضارة العالمية ـ طوال استقرارها وازدهارها ـ وأنها انتشرت فى العالم وتركت أثراً منها فى كل مكان . ففى اليابان ـ أقصى الشرق ـ يعتبر الامبراطور سليلا لإله الشمس أو تجسيدا له . وهذه هى بذاتها الفكرة المصرية القديمة عن الفراعين وبالذات أبناء رع إله الشمس . وحتى لقب امبراطور اليابان (هيروهيتو) تصحيف للفظ المصرى (هور) الذى كان من لقب أى فرعون ، وهو يشير إلى حور أو حورس ابن أوزوريس .

وكان يوليوس قيصر (١٢٠ ـ ٤٤ ق . م) أول حاكم فى روما حاول تبنى هذه الفكرة المصرية ، فأعلن نفسه إلها أو ملكا مؤلها ، وكان ذلك هو السبب الرئيسى الذى أدى

بأصحابه للتآمر ضده وقتله ، لأنهم لم يهضموا الفكرة وخشوا نتائجها على نظام الحكم وعلى الامبراطورية الرومانية .

وبعد ذلك حاول بعض الحكام الأوروبيين أن يحصلوا على مزايا فكرة الملك المؤله أو الإله الملك ، حتى ولو لم يستخدموا هذا التعبير أو يشيروا إليه . وقد قدم بعض الكهنة الذين كانوا فى خدمة الحكام نظريات ثلاث تؤدى إلى ذات الغرض . ذلك أن الملك (أو الأمير أو الحاكم - كيفما يكون لقبه) تجلٍّ أو ظل لله على الأرض ، أو أن يكون حكمه نتيجة للعناية الإلهية التى رتبت له كل شىء حتى حكم ويحكم ، ونظرية الحق الإلهى (أو المقدس) للملك فى الحكم Divine right of the kings . وبغير مناقشة هذه النظريات كلاً أو تفصيلاً فإنه يمكن القول إنها - بشكل أو آخر - قد ساعدت على تبرير الحكم القاسى المطلق فى العصور الوسطى ، وأية سلطة مماثلة حتى فى العصر الحالى .

والإسلام الحقيقى الأصيل لا يعرف شيئا عن هذه النظريات ولا يوافق على معناها أو يرتضى نتائجها . ففى الإسلام لا يوجد أحد - حتى النبى ﷺ - يشارك فى الجوهر الإلهى (رغم أن الشيعة لهم رأى مخالف) ولا يوجد أحد - حتى النبى - معصوم عصمة مطلقة .

وقد طبق الإسلام الصحيح فى المجال السياسى خلال عهد الخلفاء الراشدين (٦٢٣ - ٦٦٠م) . وبعد أن أسس معاوية الامبراطورية الأموية (التى سميت بالخلافة الأموية سنة ٦٦٠) اتخذ دمشق عاصمة له . وكانت دمشق والأراضى السورية التى تقع فيها جزءاً من الإمبراطورية الرومانية الشرقية (الدولة البيزنطية) ولذلك فإن الدولة الأموية تأثرت فى كثير من النظم السياسية والفهم السياسى بما كان سائدا فى بيزنطة وما كان مستقرا فى نفوس الناس ومعتقداتهم . ولقد كان معاوية (وخلفاؤه) فى حاجة إلى نظرية تبرر له وضعهم - من حيث اغتصاب السلطة ثم جعلها وراثية - فلجأوا إلى الفقهاء يطلبون عونهم فى ذلك . واتجه الفقهاء إلى النظريات الغربية يفرغونها فى صيغ إسلامية لتبرير السلطة ومدها بكل أسباب الاستبداد ، ومن ثم قيل إن الخليفة هو «خليفة الله» وهو تعبير إسلامى لفكرة ظل الله على الأرض . كما قيل إن الله تعالى رتب بعنايته ورعايته تولى الخلفاء للسلطة وأنه يتعهدهم فى كل ما يقولون أو يفعلون ،

وهكذا. ومن ذلك الوقت ظل الفقه الإسلامى محصورا فى نطاق القانون الخاص (المعاملات بين الناس) ولم يجسر على الامتداد إلى نطاق القانون العام (نظام الدولة والعلاقة بينها وبين المحكومين) . وإذا حدث وامتد إلى هذا النطاق صار تبريرا لأعمال الحكام وبيانا لحقوقهم دون أن يتعرض لحقوق المسلمين وحاجات الشعوب ، وإذا حدث وتعرض لهذه أو لتلك فعلى استحياء ، وبأقوال نظرية لم توضع موضع التنفيذ .

لقد استعار الفقهاء أفكارهم من الآراء الغربية ـ فى العصور الوسطى ـ عن الحكم ـ مع أن ذلك عكس الإسلام نصا وضد الإسلام روحا ، فقدمت آراؤهم للخلفاء المستبدين قوة كبيرة وسلطانا مطلقا على الناس والأرض والمال . كما أفضت بهم إلى عصمة واقعية تجعلهم غير مساءلين أمام الناس محصنين من العزل . وإن الباحث ليجد فى أقوال الخلفاء وآراء الفقهاء عناصر الفكر الأوروبى السياسى فى العصور الوسطى وأحيانا نص تعبيراته .

وقد أصبح هذا التبرير السقيم للاستبداد السياسى هو الأساس فى فهم السلطة السياسية فى الإسلام وجزءاً من التراث الإسلامى ، فغير من روح الإسلام وحرف فى معانيه السامية ، حتى أصبح الإسلام ـ وخاصة الإسلام السياسى ـ شيئا مخالفا تماما للإسلام الحقيقى الأصيل .

إن هؤلاء الذين يدعون إلى « الحكومة الإسلامية » لا يدركون حقيقة دعواهم ولا يتنبهون إلى نتائجها ولا يعرفون شيئا عن حقيقة الظروف الاجتماعية للناس ولا يفهمون حقيقة الإسلام والفارق بينه وبين الصيغ التاريخية والأبنية الاجتماعية التى كانت ـ والتى هى فى حقيقتها ـ مخالفة تماما لروح الإسلام ونص القرآن . إن بعض هؤلاء مخلص فى دعواه عن جهل بالحقائق أو ربما أنه مقود بغيره مُسير بسواه ممن يسىء استعمال الإسلام عن عمد ، ويزيف حقائق التاريخ عن قصد ، ويحرف ألفاظ القرآن عن علم بسوء ما يفعل .

لقد سلف بيان أن لفظ « يحكم » أو « الحكم » فى ألفاظ القرآن الكريم لا يعنى الحكم السياسى أبداً ، لكنه يعنى القضاء فى الخصومات أو الرشد والحكمة ، وبالتحريف فقط أصبح هذا اللفظ يعنى السلطة السياسية ، وأصبحت آيات القرآن التى تتضمنه تُستعمل فى أغراض سياسية أو أهداف حزبية بتحريفها عن معناها

وتزييفهـا عـن حقيقـة التنزيل ، ومـن ثـم تستخـدم لتأييد قيام الحكومة الإسلامية .

وما ينبغى على المسلمين أن يفعلوه ـ حقيقة ـ ليس الدعوة إلى حكومة إسلامية من تلك التى ظهرت فى التاريخ الإسلامى (وخاصة بعد عهد الخلفاء الراشدين) ولكن الدعوة والعمل لإقامة حكومة إسلامية من نسيج آخر . حكومة تخدم الإسلام ولا تستغله، حكومة تنبنى على الحقائق لا الشعارات ، على الواقع لا الافتراضات ، على الوضوح لا على الخلط والاضطراب والتشويش .

إن نظام أو شكل الحكومة فى العصور الوسطى لم يعد ملائما بأى حال للعصر الحالى، وبخاصة لأنه كانت للحكومة فى هذه العصور وظيفة واحدة رئيسية هى إقرار الأمن . ولهذا الغرض كانت السياسة الخارجية للحكومة تقوم على محاربة الأعداء أو صد عدوانهم ، بينما كانت السياسة الداخلية تقوم على توقيع العقوبات على الجانحين أوالخارجين على النظام والأمن . أما الحكومات فى العصر الحالى فلها وظائف أخرى كثيرة كالتعليم والزراعة والتخطيط والإعلام والرى وغير ذلك ، ومن ثم فإنه يكون خطأ كبيراً أن تنبنى حكومة على أسس حكومة العصور الوسطى أو أن يحكم على أية حكومة معاصرة على أساس تطبيقها (أو بالأحرى مجرد إعلان أنها سوف تطبق) بضع عقوبات دون تحقيق روح الإسلام التى تقوم على استقرار العدالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

إن الإسلام لا يوصى ولا يشترط حكومة من نوع خاص ، ولم يضع أو ينظم أى شكل للحكومة ، وهو ـ على الإطلاق ـ ضد ما يسمى بالحكومة الدينية التى تُضْفى عصمة أو قداسة ـ بأى شكل أو بأى اسم ـ على الحكام ، فيعملون بذلك ضد مصالح الناس وضد الحرية والعدل مستغلين صفاتهم أو محرفين الدين أو مشوهين الواقع .

إن الإسلام يُعنى بالإنسان لا بالنظام ، بالضمير لا بالأحكام القانونية ، بالروح لا بالحرف . والحكومة الإسلامية الحقيقية ـ المتمشية مع الإسلام نصا والمتوافقة مع الدين روحا ـ هى الحكومة التى تقوم على العدل وتنزع إلى الإنسانية . هذه الحكومة التى توصف بأنها حكومة مدنية ، تصدر عن الشعب وتعمل من أجله . إنها حكومة تضم كل الناس فى مجتمع واحد لا تستبعد منه أحدًا لتفريق عنصرى أو لتمييز شخصى أو

لاختلاف عقائدى. إنها حكومة تهتم بالتعليم والثقافة والعلم والفن والتاريخ والأدب والحضارة . إنها حكومة تشجع التعاون بين جميع الناس والتفاهم بين كل المؤسسات ، كما أنها تشجع العمل والتخطيط والبناء والتضحية والنجاح .

إنها حكومة تقدم الأعمال لا الشعارات ، وتعنى بالأفعال لا الوعود . حكومة تفهم الإسلام على أنه رحمة لا سيفا ، وأنه محبة وليس عداوة ؛ ثم تقدم الإسلام للإنسانية جميعا على أنه طريق إلى الله ومنهج للتقدم وسبيل إلى الرحمة .

إنها حكومة تفتح الإسلام لكل إنسان ، وتجعل كل إنسان مفتوحا للإسلام ؛ وبذلك فإنها تكون النواة الفعالة لحكومة عالمية إنسانية جديدة ، تجمع البشرية كلها فى حبل واحد محوره الله سبحانه وغايته الإنسان الإنسان .

هذه هى الحكومة الجديدة والحقيقية للإسلام .



الجهاد فى الإسلام

(*) نشر هذا البحث فى مجلة المصور ـ على عددين ـ أبريل ١٩٨٦ .



كلمة الجهاد من أكثر الكلمات أهمية فى الفكر الإسلامى ، وأشدها تأثيرا فى النفوس. وهى تُستعمل بالمعنى الذى ورد فى القرآن تارة ، وتستعمل بمعان أخرى تيرا كثيرة . فقد تكون كلمة حق يُراد بها حق ، فى بعض الأحيان ؛ وقد تكون كلمة حق يراد بها باطل ، فى كثير من الأحيان .

وأصل لفظة الجهاد من بذل الجُهد (بمعنى الطاقة) فى سبيل غرض معين ، أو تحمل الجَهد (بمعنى المشقة) فى أداء عمل أو تحقيق رسالة .

وقد تطور مدلول اللفظ فى القرآن الكريم تبعا لظروف التنزيل وأحوال العصر ، ثم تغير هذا المدلول عبر التاريخ تغيرا كبيرا ، بَعُدَ به فى كثير من الحالات عن معناه الأصلى. فلقد حدث إعنات للفظ وإرهاق للمعانى ، خلط بين الوقائع واضطرب فى الفهم ، وجعل من الجهاد كلمة مطاطة تتسع مظلتها لما يأمر به الله من جهاد ، وما يدعو له بعض الدعاة من حرب وقتل وإفساد .

وهكذا أصبح للجهاد معانٍ كثيرة تختلف من حيث النظرة والاتجاه وأسلوب الفهم والعمل .

فهو فى نظر غير المسلمين حرب مُشهرة عليهم وسيوف مُسلطةٌ على الرقاب . وهو فى نظر أكثر المسلمين واجب دينى لدعوة غير المسلمين إلى الدين الحق ، بالقدوة الطيبة والجدال الحسن . وهو فى نظر قلة من المسلمين معنى راق لجهاد النفس وأسلوب سامٍ لتثقيف الذات وكفاح متصل للسموق بالوجود . وهو فى نظر نفر من المتعصبين فريضةٌ دينية ـ لم تزل غائبة ـ ولن تعود إلا بإشهار السيوف وإعلان الحروب على الجميع ،

مسلمين وغير مسلمين ، ممن يخالفونهم الاتجاه أو يعارضونهم الأسلوب، حتى ينتهى الأمر ـ فى تقديرهم ـ إلى غلبة ما يعتقدون فيه وسيادة ما يؤمنون به .

ذاك أمر الجهاد . . فما المعنى الحقيقى له ، وكيف تطور هذا المعنى فى القرآن ؟ وما المقصود من الجهاد حقا ؟

أ ـ معنى الجهاد :

ولقد سلف بيان المعنى اللغوى للفظة الجهاد ، وهو أنه استفراغ ما فى الوسع والطاقة من قول أو فعل ، أو بذل المشقة فى هذا أو ذاك أو فيهما معا .

وفى الفترة الأولى من التنزيل القرآنى (الفترة المكية ٦١٠ـ ٦٢٢) استعملت اللفظة فى المدلول المعنوى الذى يفيد مجاهدة النفس أوبذل الطاقة أو تحمل المشقة فى سبيل الله والدين الحق . وفى مواجهة الكفار وأعداء الدين ، لتحمل ضغوطهم والصبر على مكارههم .

﴿ وإن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا ﴾ (سورة لقمان ٣١ : ١٥ مكية) وهى تعنى أن يتحمل المؤمن كل مشقة تصدر من والديه ليشرك بالله ثم يصاحبهما فى الدنيا معروفا .

﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾ (سورة العنكبوت ٢٩ : ٦٩ مكية) تؤيد أن الذين يجاهدون فى سبيل الله فإن الله يهديهم السبيل إليه ، والجهاد كان آنذاك ـ فى مكة ـ جهاد النفس للسير فى طريق الإيمان الصحيح ، وتحمل إيذاء الكافرين ، فى هذا الصدد . ﴿ فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهاداً كبيراً ﴾ (سورة الفرقان ٢٥ : ٥٢ مكية) تحث على عدم طاعة الكافرين ومجاهدتهم جهادا كبيرا ، باستفراغ كل ما فى الوسع والطاقة لإقناعهم بالقول الصادق وبالفعل الذى هو القدوة الحسنة ، أو تحمل كل أذى يصدر منهم لصد النبى ﷺ » وجماعة المؤمنين على السير فى السبيل الصحيح إلى الله سبحانه .

فالجهاد ـ فى المرحلة الأولى من التنزيل القرآنى ـ كان جهادا معنويا . . جهاد النفس ببذل كل ما فى الوسع من قول وفعل للإقناع بالإيمان الصحيح ، وتحمل كل أذى فى هذا السبيل القويم .

ولم يقف مشركو مكة عند حد الصبر والعفو الذى بدا من المؤمنين وإنما اشتدوا عليهم بالمقاطعة والإيذاء والضغوط حتى اضطروهم إلى الهجرة إلى المدينة (يثرب) ، ومن هنا ابتدأ الجهاد يأخذ معنى ثانيا غير معنى الجهاد الذاتى والنفسى والمعنوى ، ولكن من خلال هذه المجاهدات .

وكان المعنى الجديد أن يمتد الجهاد إلى المال فيكون بذلاً له فى سبيل الله ، وإلى جانب جهاد النفس لاستفراغ الطاقة فى القول والفعل فى سبيل الله وتحمل كل مشقة فى هذا الصدد .

﴿ **إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم** ﴾ (سورة الحجرات ٤٩ : ١٥ مدنية) .

إن بذل المال كان ضرورة فى ذلك الوقت لمعاونة المهاجرين من مكة إلى المدينة ، هؤلاء الذين تركوا أموالهم وفروا بأنفسهم ليحموا إيمانهم من كيد مشركى مكة وإيذائهم ، ومن ثم كان الجهاد بالمال سابقا على جهاد النفس : ﴿ **وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم فى سبيل الله** ﴾ (سورة التوبة ٩ : ٤١) أى أن الجهاد فى هذه المرحلة (٦٢٢ ـ ٦٣٢م) أصبح جهادا ماديا ببذل المال والتضحية بالنفس فى سبيل الله ، وذلك إلى جانب الجهاد النفسى والروحى والذاتى .

وبسبب ظروف تلك الفترة فقد غلب المعنى المادى للجهاد معناه المعنوى ، وأصبحت دلالة الجهاد بذل المال أوبذل النفس لمكافحة الشرك ؛ وكان هذا أمراً طبيعيا، فالصعوبات الخارجية كانت شديدة ومكائد المشركين والكفار كانت بالغة وكان الخصوم ذوى بأس شديد . وفى مثل هذه الظروف تكون المجاهدة المادية هى الظاهرة والواضحة ، وهى التى تُلح عليها الجماعة ، وخاصة أن هذه الجماعة كانت السابقة إلى الإسلام ، وكانت بحكم وضعها ذاك ـ على وعى كامل بكفاح النفس وكبح جماح الذات ، فهى لم تدخل الإسلام وتنبذ الشرك إلا بعد أن كابدت هذا الكفاح ، وهى لم تستمر على إيمانها إلا من خلال معاناة الجهاد الذاتى المستمر .

ولقد تنبه النبى ﷺ إلى غلبة المعنى المادى للجهاد على دلالته المعنوية فنبه إلى ذلك فى لفتة هامة وحديث عظيم . . فإثر انتصار المؤمنين فى معركة بدر (أولى المعارك بينهم

وبين مشركى مكة سنة ٦٢٤م) وعند عودة النبى معهم إلى المدينة قال لهم : «عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر »، يقصد بذلك أن الحرب مع العدو مهما اشتدت وغلظ أمرها وعلا أوارها ـ هى جهاد صغير لا يقاس بالجهاد الأكبر ـ ألا وهو مجاهدة النفس على الشدائد ومكابدة الذات على المكاره . . فالحرب مع العدو ـ ولو أدت إلى الاستشهاد أو العجز ـ هى جهاد أصغر ؛ أما الجهاد الأكبر فهو فطم النفس عن الدنايا ، ورفع الروح إلى أعلى الذرا ، وتصفية الذات من كدر العيش وعكر العلاقات، والتسامى بالخلق إلى معالى العفو والبذل والعطاء ، وتنقية الضمير حيث يصبح شفيفا رهيفا عفيفا .

ويعنى حديث النبى ﷺ أنه أكد المفهوم الروحى والخلقى والمعنوى للجهاد ، وبين للمسلمين بوضوح أن هذا المفهوم هو الأولى والأهم ، وأن الجهاد ليس مجرد سيف يُشهر أو حرب تعلن أو موقعة تدار . إنه فى حقيقة الحال ، جهد ذاتى مستمر ضد كل عوامل السلب ونوازع الشر واتجاهات الجنوح فى نفس الإنسان . إنه كفاح إنسانى مشترك ضد الجشع والطمع والشح والبخل والجبن والخوف والجهل والمرض والفساد والطغيان . إنه وعى كامل بألا يستسلم الإنسان إلى نوايا خاطئة أو حياة خاملة أو رغبات عابرة أو عيش ذليل ؛ بل أن يعمل بجد واجتهاد لكى يكون لحياته معنى ، ولكى يكون لوجوده فائدة .

ب ـ تطور فكرة الجهاد :

فى العهد المكى (٦١٠ ـ ٦٢٢ م) كان النبى ﷺ مأمورا أن يصبر على مشركى مكة وأن يتحمل أذاهم وألا يرد إساءة بإساءة .

وفى القرآن آيات كثيرة فى هذا المعنى ، منها للنبى : ﴿ فذكر إنما أنت مذكر . لست عليهم بمسيطر ﴾(سورة الغاشية ٨٨ : ٢١ ـ ٢٢) ﴿ فاصبر صبراً جميلاً ﴾ (سورة المعارج ٧٠ : ٥) ، ﴿ وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ (سورة الكهف ١٨ : ٢٩) ومنها لجماعة المؤمنين﴿ وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾ (سورة العصر ١٠٣ : ٣).

غير أن وثنيى مكة لم يقلعوا عن شرهم ، ولم يكفوا عن أذاهم وكانوا على الدوام

يسيئون إلى النبى وجماعة المؤمنين ، ومن ثم فقد اضطر هؤلاء إلى الهجرة إلى المدينة (يثرب) فى سنة ٦٢٢م تاركين ذويهم وأموالهم وتجارتهم . وفى المدينة قاموا ببعض المناوشات مع قوافل تجار مكة ـ التى كانت ترد من الشام وتمر عليهم ـ قاصدين من ذلك إجبار المكيين على الاعتراف بهم أو السماح لهم بزيارة مكة ـ دون ما إساءة ـ إلى حيث يوجد الأهل والتجارة والمال ، وخاصة أن مكة ليست موطنهم الأصلى وبلدهم الأم فحسب ، وإنما هى ـ بالنسبة لهم ولجميع المسلمين ـ مركز الشعائر الدينية حيث توجد الكعبة و يوجد جبل عرفات وباقى مزارات الحج والعمرة .

وكان المكيون متطرفين فى خصومتهم للنبى ولجماعة المؤمنين ، فأبوا أىّ تفاهم أو تنازل أو التقاء فى وسط الطريق . ومن ثم فقد أعدوا جيشا لمحاربة المؤمنين وساروا به إلى المدينة ليجهزوا على هؤلاء ويقضوا على الإسلام . وبذلك اتخذ الجهاد معنى جديداً فأصبح حربا مقدسة .

وفى هذا المعنى نزلت الآيات القرآنية التى تعطى الإذن بالحرب وتضع حدوده : ﴿أُذِنَ للذين يُقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغَير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ﴾ (سورة الحج ٢٢ : ٣٩) ﴿ وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ﴾ (سورة البقرة ٢ : ١٩٠) .

فالجهاد ـ على مقتضى هاتين الآيتين ـ ليس حربا مقدسة مطلقة غير مشروطة ، إنما هو حرب محددة مقيدة مشروطة ، فهى تحدد السبب ، وتشير إلى الأعداء ، وتضع الضوابط وتسن الأخلاقيات .

فالسبب فى الجهاد ـ بمعنى الحرب المقدسة ـ أن المسلمين كانوا قد ظُلموا وأخرجوا من ديارهم (مكة) بغير حق إلا أنهم قالوا ربنا الله . والأعداء هم مشركو مكة الذين ظلموهم وأخرجوهم من ديارهم ثم جهزوا جيشا ساروا به إلى المدينة لمحاربتهم والقضاء على الإسلام . والضوابط أن تكون الحرب لهؤلاء المعتدين دون غيرهم . والأخلاقيات ألا يبدأ المسلمون الحرب وألا يعتدوا .

فالجهاد ـ أو الحرب المقدسة ـ بصريح نصوص القرآن ـ وصحيح الواقع الإسلامى ـ هو دفاع عن النفس ، لرد عدوان أو صَدّ أذى . فهو لا يكون ـ على الإطلاق ـ ابتداء

بالعدوان ، كما لا يكون ـ قط ـ مبادرة بالإيذاء وإنما على قدر ما يكون العدوان يكون الرد ، وعلى نحو ما يكون الإيذاء يكون الأذى ؛ أى أنه يلتزم ضوابط الدفاع فلا يزيد عما يكفى لرد العدوان وما يلزم لصد الأذى ، وإلا خرج عن معناه وانقلب على غرضه، وصار بذاته عدوانا منهيا عنه ، وإيذاء غير مسموح به .

ولقد حدث فى موقعة الخندق (٦٢٦م) أن أحاط مشركو مكة بالمدينة ـ وحاصروها وكادوا أن يدخلوها لإفناء المسلمين لولا فضل الله ورحمته . وخلال الحصار خانت قبيلة يهودية (بنى قريظة) النبى وجماعةالمؤمنين ونقضت عهداً لها معهم ، فتحالفت مع مشركى مكة ضدهم ؛ مما وضع النبى والمؤمنين فى وضع حرج للغاية . وبعد أن انتهت الموقعة بانسحاب مشركى مكة ، كان من المتعين على النبى وجماعة المؤمنين أن يفعلوا شيئا مع هؤلاء الذين خانوهم ، لحماية أنفسهم من أية خيانة محتملة ، بل متيقنة فيما بعد .

بعد ذاك نزلت الآية : ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يُعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾ (سورة التوبة ٩ : ٢٩) فالقتال فى حكم هذه الآية ليس لكل أهل الكتاب ـ اليهود والنصارى ـ ولكن لهؤلاء الذين لا يؤمنون منهم بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ولا يدينون دين الحق ، أى أنه خاص بهؤلاء الذين ألحدوا فى الدين (فى شريعتهم) ولا شك أن خيانة العهد ونقض الميثاق مما يُعَدُّ ـ فى هذا المعنى ـ إلحادا فى الدين أو إباحة لما حرم الله .

ومن جانب آخر ، فإن قتال أهل الكتاب الخارجين على الدين (على شريعتهم) موقوف عند أدائهم الجزية للنبى ولجماعة المؤمنين دليل حسن نواياهم وخضوعهم ، وعدم انتوائهم الخيانة أو الغدر أو الإيذاء .

فقتال المسلمين لأهل الكتاب ليس قتالا مطلقا ، لكونهم من أهل الكتاب وليسوا من المؤمنين بالنبى وبرسالته ، أو بقصد تحويلهم إلى الإسلام (شريعة محمد). إنه قتال مشروط ، فهو لهؤلاء الذين ألحدوا فى الدين وخرجوا بالغدر عن شريعتهم ولم يحرموا ما حرم الله من خيانة للعهد ونقض للميثاق . وهو محدُوٌّ بهدف واضح ، فيقف وينتهى عندما يدفع هؤلاء الجزية للنبى ولجماعة المؤمنين .

وحتى تتضح هذه الفكرة تماما ، تنبغى مقارنة آية حرب بعض أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية ، بالآيات الخاصة بقتال مشركى مكة .

فالآيات التى نزلت عند فتح مكة (٦٣٠م) خاصة بقتال هؤلاء : ﴿ واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين . فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم . وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين . الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين ﴾ (سورة البقرة ١٩١ : ١٩٤) .

والمقصود بالقتل فى الآيات السالفة ـ على ماهو بين ـ القتال ، لا القتل بالمعنى المعروف . فكأنما حكم الآية أن يقاتل المؤمنون من قاتلوهم من قبل من المشركين ، وأن يردوا عليهم جرمهم فيخرجوهم من مكة التى سبق أن أخرجوا المؤمنين منها حتى يكون الدين لله ، لا للأوثان التى كانت فى المسجد الحرام . والقتال موقوف عند انتهاء العدوان ومشروط بأن يكون مماثلا للاعتداء الذى يقع .

كذلك نزلت الآية : ﴿ وقاتلوا المشركين كافة ﴾ (سورة التوبة ٩ : ٣٦) وذلك بعد فتح مكة . فقتال المشركين فى هذه الحالة هو لصفة الشرك حتى ترتفع بالإيمان .

فالواضح من مقارنة الآيات القرآنية ـ والآيات ذاتها ـ أن قتال المشركين هو لصفة الشرك حتى ترتفع بالإيمان . أى أنه قتال لجميع مشركى مكة حتى يسلموا . فلا يقبل منهم غير ذلك . أما قتال بعض أهل الكتاب فهو ـ فقط ـ لمن ألحد منهم فى الدين وخرج عن شريعته التى تأمر بحفظ العهد واحترام الميثاق ، فنقض وخان ، وهو قتال موقوف عند حد خضوعهم للنبى وجماعة المؤمنين ودفع الجزية لهم ، دليل حسن نواياهم وقبول الدخول فى ذمة الإسلام .

فكأنما فى صحيح الإسلام أن للجهاد معنى محدداً ، تطور عبر ظروف بذاتها وخلال قانون الفعل ورد الفعل .

١ ـ فابتداء كان الجهاد يعنى جهدا ذاتيا شديداً أو سلسلة من المجاهدات الخاصة

ضد الظروف المعاكسة أو أعداء الإسلام ، لكى يحتفظ المؤمن المسلم بوجوده ثابتا لا يتزعزع وبإيمانه قويا لا يضطرب ، فلا يتأثر بمكائد المشركين ولا يهتز تحت ضغوطهم .

٢ـ ثم تطور المعنى بعد ذلك فأصبح المكافحة والمنافحة ـ الذاتية والجماعية ـ ضد مشركى مكة ، بتحمل أذاهم والصبر على شدائدهم ، وأن يبذل المؤمنون فى سبيل ذلك أموالهم وممتلكاتهم .

٣ ـ ثم أصبح المعنى هو الحرب فى صف واحد مع المؤمنين المسلمين ضد مشركى مكة الذين جيشوا جيشا وجهزوا أنفسهم للقضاء على المسلمين وعلى الإسلام ، ثم توجهوا بقضهم وقضيضهم إلى المدينة (حيث كان المجتمع الإسلامى الناشىء) لينفذوا غرضهم .

٤ ـ أثناء فتح مكة وبعدها أصبح الجهاد ، قتالا لمشركى مكة حتى يؤمنوا فيشهدوا شهادة الإسلام : أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله . فلا يقبل منهم غير ذلك قط .

٥ ـ ولأن قبيلة يهودية كانت قد خانت النبى وجماعة المؤمنين فى المدينة (قبل فتح مكة) ونقضت العهد معهم . اتخذ الجهاد ضد هذه الخيانة ـ واحتمال وقوعها ـ معنى محاربة الملحدين من أهل الكتاب ـ بشريعتهم ـ الخائنين للعهد والناقضين للميثاق ، حتى يعلنوا الولاء للنبى ولجماعة المؤمنين فيدفعوا الجزية عن يد وهم صاغرون ، دليل صداقتهم لجماعةالمؤمنين ودخولهم فى ذمة الإسلام ، بما يضمن ولاءهم وعدم نقضهم الميثاق من بعد أو اقترافهم الخيانة مرة أخرى .

وقد تحول معنى الجزية ـ فى الإسلام ـ وخاصة بالنسبة لأهل الكتاب الذين كانوا يقيمون فى الديار الإسلامية فأصبح بديلا عن إسهامهم فى الحرب وانضمامهم إلى جيش المسلمين ، لأن الدولة كانت آنذاك تقوم على الدين أساسا ولا تسمح لغير المسلمين (أو غير المسيحيين فى الديار المسيحية) بالانضمام إلى الجيش والانضواء فى صفوفه .

٦ ـ غير أن المعنى الأصلى للجهاد فى الإسلام ـ دائما ـ وعلى الرغم من تطور المعنى نتيجة ظروف معينة ووقائع محددة ـ هو مجاهدة النفس على المكاره ومكابدة الذات على المصاعب .

ولم تكن الحرب ولا بذل المال إلا تطبيقا ـ فى وقت بعينه ـ لمبدأ مكابدة الذات هذه

ومجاهدة النفس تلك ، على اعتبار أن التطوع بالمال والتضحية بالنفس هما أوضح وسائل المكابدة والمجاهدة والبذل والعطاء .

بهذا المعنى يكون الجهاد أسلوبا كريما وباعثا قويا ودافعا ساميا للارتقاء بالذات والسمو بالنفس والعلو بالروح ؛ حتى تعطى دون توقع للرد ، وتبذل دون نظر إلى المقابل ، كما أنه يكون - من جانب آخر - تربية للمؤمن على أسلوب الدفاع عن النفس ، الذى يبدأ عندما يبدأ العدوان وينتهى بنهايته ، فلا يجنح إلى الابتداء بالعدوان ولا ينحرف إلى الاستمرار - فيما بعد وقفه - كما تهوى النفس عادة . مالم تضبط بالمجاهدة الحقة و المكابدة السليمة .

وذلك المعنى الكريم العظيم السليم للجهاد ، فسر خطأ من جانب بعض الفقهاء وحُرّف عمداً من جانب بعض السلطات السياسية فى التاريخ الإسلامى .

فبعض الفقهاء - الذين أثروا على العقل الإسلامى - قالوا : (أو يقولون) إن الصلة بين الإسلام وغيره من الدول أو المجتمعات هى الحرب دائما ، وأن السلم ليس إلا هدنة مؤقتة ريثما يتهيأ المسلمون للحرب . وزاد البعض فرأى (أو يرى) أنه من غير الجائز لإمام المسلمين (أو الرئيس أو ملك لهم) أن يتعاقد على سلم دائم مع بلد من بلاد الحرب (أى البلاد غير المسلمة التى تقع خارج الديار الإسلامية أو العالم الإسلامى ، أو دار الإسلام أو دار السلام) لأن فى مثل هذا السلم إلغاء لفريضة الجهاد .

وهم يركنون فى ذلك إلى آية قرآنية وإلى حديثين . فالآية : ﴿ يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار ﴾ (سورة التوبة ٩ : ١٢٣) ، أما الحديثان فأولهما ما قاله النبى ﷺ لبعض القرشيين عندما استثاروه : « أتسمعون يا معشر قريش أما والذى نفسى بيده لقد جئتكم بالذبح » أما ثانيهما فهو : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإن فعلوا ذلك عصموا دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله » .

والواقع أن الآية القرآنية - السالف بيانها - لا تقصد قتال الكفار - أو غير المسلمين الذين لم يؤمنوا بمحمد وبرسالته - على ظهر الأرض أو فى كل الديار غير الإسلامية باعتبارها - فى رأى الفقهاء - دار حرب فى حين أن الديار الإسلامية دار سلام أو دار

إسلام ، وإنما تعنى الآية محاربة الكفار (أى الذين كفروا برسالة محمد) ممن كانوا يجاورون المسلمين ويلونهم فى المكان . فالآية بذلك أدنى إلى التنظيم الحربى الذى يأمر بتطهير الأماكن المجاورة للمجتمع حتى يأمن هذا المجتمع كل تهديد ويتقى شر أى إيذاء ، وحينذاك ينتهى الأمر ولا يكون ثم مبرر ولا واجب لأى قتال .

فالإسلام ـ فى وقت تنزيل القرآن ـ كان محاطا بامبراطوريتين كبيرتين تناصبانه العداء وتربتان لمحاربته : الامبراطورية الرومانية فى الشمال والامبراطورية الفارسية فى الشرق . وكان الحفاظ على الإسلام وحماية المسلمين يقتضى تطهير الأماكن المجاورة لمجتمعهم ، والمجاورة فحسب : أى أن حرب غير المسلمين ممن كانوا يقيمون فى هذه الأماكن المجاورة كان من قبيل الدفاع عن النفس لا غير . والقاعدة الحربية ـ من قديم الأزل وحتى اليوم ـ أن الهجوم خير وسيلة للدفاع .

والدفاع عن النفس بهذا المعنى ـ أو حماية المجتمع الإسلامى الناشىء ـ كان يتمحض عن تطهير الأماكن المجاورة له وقت التنزيل دون غيرها ، وإلا فإن معنى ما هو خلاف ذلك أن الأماكن المجاورة لها أماكن مجاورة ، والذين يلون وراءهم من يلون ؛ وهكذا حتى تصبح القاعدة هى الحرب لكل الناس ولكل العالم ، كما يرى البعض خطأ . إن حرب الذين يلون مجتمع المسلمين هو حكم مؤقت يسرى على من كانوا يلون هذا المجتمع وقت التنزيل حتى يأمن شرهم ويكفى نفسه إيذاءهم ، وإلى أن يشتد عود الإسلام ويقوى مجتمع المسلمين . ولو أن الآية تعنى غير ذلك لما استعملت تعبير ﴿ الذين يلونكم من الكفار ﴾ وإنما كانت تكون لها صياغة أخرى تفيد حرب غير المسلمين عموما ، كما هو الشأن بالنسبة لآية حرب المشركين : ﴿ وقاتلوا المشركين كافة﴾ ، والشارع الأعظم منزه عن القصور فى التعبير أو الاضطراب فى الاستعمال اللغوى . ومن جانب آخر فإن على من يريد أن يفرض على المسلمين الحرب الدائمة مع غير المسلمين أن يدرك تماما أنه بهذا إنما يفرض على هؤلاء أن يكونوا ـ كذلك ـ فى حرب دائمة مع المسلمين ، إما دفاعا عن أنفسهم أو اتقاء لخطر ـ ولو كان محتملا ، وهو أمر يفرض على مجتمع المسلمين وغير المسلمين ـ بل المجتمع العالمى بأسره ـ أن يظل دائما مستعدا للحرب نابذا للسلام ، وهو أمر لا يقبله الدين ولا تقره الشرائع .

وعندما جهز النبى جيشا قبل وفاته مباشرة (٦٣٢م) لتطهير شمال الجزيرة العربية

كان يقصد إعمال الآية الكريمة وتنفيذ حكمها بالنسبة لمن يَلُون المجتمع الإسلامى والذين ظهرت عداوتهم للإسلام وبات من المؤكد أن يحاولوا إجهاض مجتمعه . ولقد تردد عمر بن الخطاب (٦٣٤ ـ ٦٤٤م) مرات كثيرة فى فتح بلاد الفرس والشام ومصر، ولم يوافق على أى فتح إلا بعد أن تأكد أن هذا الفتح هو الوسيلة الوحيدة للدفاع عن المجتمع الإسلامى .

فى ذلك الوقت ، كان للجهاد معناه الأصلى الحقيقى .

أما قول النبى لبعض القرشيين : « أتسمعون يا معشر قريش ، أما والذي نفسي بيده : لقد جئتكم بالذبح » ، هذا القول ليس من الأحاديث الصحيحة ، وإذا كان الحديث صحيحا ـ وهو غير صحيح ـ فإنما هو خطاب من النبى (وحده) لبعض بنى قريش بالذات دون غيرهم . وهو قول فى لحظة إثارة وليس وحيا معصوما . وقد حدث أن النبي كان قد أثير عندما شاهد تمثيل مشركى مكة بجثة عمه حمزة بن عبد المطلب إثر موقعة أُحد (٦٢٥م) فتوعد بالانتقام منهم أضعاف ما فعلوا إن أظهره الله عليهم ، وإذ ذاك نزلت الآية : ﴿ وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ﴾ (سورة النحل ١٦ : ١٢٦) فكانت عتابا للنبى وأمرا له بعدم التمثيل بالأعداء أو مضاعفة العقاب لهم . وإذا كان قد صدر عن النبى مثل ذلك التوعد لمعشر قريش ، فهو مقصور على أولئك المخاطبين به ، بدليل لفظ قوله نفسه ؛ فضلاً عن أنه من المحتمل ، بل من الراجح أن النبى عُوتب بشأنه ونُسخ قوله بالآيات الكثيرة التى نزلت فى مكة ، والتى لم تتضمن آية واحدة تأمر بالحرب أو القتل (القتال) أو رد العدوان أو الذبح ، بل كانت كلها على خلاف ذلك : ﴿ فذكر إنما أنت مذكر . لست عليهم بمسيطر ﴾ (سورة الغاشية ٨٨ : ٢١ ـ ٢٢) ، ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ (سورة الكهف ١٨ : ٢٩)، ﴿ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا أفأنت تُكْرِهُ الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ (سورة يونس ١٠ : ٩٩).

أما الحديث الثانى : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . . » إلى آخر الحديث ، فإن له تفسيرا آخر أدق وأضبط . ذلك أن مفسرى القرآن الثقات يرون أن لفظة « الناس » فى كثير من آيات القرآن تعنى أهل مكة أو تعنى القرشيين بالذات ، ولا تعنى كل البشر على الإطلاق (يراجع على سبيل المثال

تفسير القرطبى - طبعة دار الشعب - ص ٣١٩٢) . ومعنى هذا التفسير أن لفظة الناس - فى حديث النبى وأخذا بالمعنى المقصود والغالب فى القرآن - تعنى أهل مكة أو القرشيين منهم بصفة خاصة . فإذا صح ذلك - وهو صحيح - فإن قصد النبى من الحديث أنه أُمر بأن يقاتل وثنيى مكة ومشركى قريش (دون غيرهم) حتى يؤمنوا به وبرسالته ، وهو معنى يتسق مع الآية السالف الإشارة إليها : ﴿ وقاتلوا المشركين كافة﴾ (سورة التوبة ٩ : ٣٦) الآية التى يتفق الجميع على أن المقصود بالمشركين فيها هم وثنيو مكة ومشركوها وحدهم . وبهذا الفهم تكون الآية والحديث على معنى واحد متسق ومحدد ، ولا خلاف بينهما قط ، ولا معنى آخر لهما أو لأحدهما يختلف عن المعنى المذكور .

إن مَدَّ الألفاظ لتشمل غير مقاصد الجلالة وشد المعانى لتطوى خلاف أغراض الله هو عمل من أعمال السياسة فى التاريخ الإسلامى - وليس عملا دينيا بحال ، حتى وإن أُلبس ثوب الدين وأعطى غطاءه . فلقد بدأته السياسة ثم بررته الآراء الفقهية ، وفُرض على الناس فرضا ، بينما طُمس المعنى الحقيقى وأبعد عنهم ، حتى أصبح العقل الإسلامى يعيش فى خطأ الوهم بأن الجهاد حرب معلنة على كل الناس وسيف مصلت على كل الرقاب ، فظهر الإسلام - خطأ - على أنه حرب للجميع وقتال للبشر ، فى حين أنه - فى الحقيقة والأصل - سلام للناس ورحمة للعالمين .

لقد بدأت السياسة تعمد الخطأ فى الفهم ، وقصدت الإرهاق فى التأويل خدمة لأغراضها هى - لا أغراض الدين ، وتحقيقا لأهدافها هى - لا أهداف الدين ؛ ثم عمل الفقه على تبرير أخطاء السياسة وتعميم إرهاقها فى التأويل ؛ وخاصة بجعل الحكم المؤقت حكما دائما ، والقاعدة العارضة قاعدة ثابتة ، والنص الوقتى نصا مستمرا ، والقول النسبى قولا مطلقا ، والرأى الخاص رأيا عاما .

وهكذا بينما أن أحكام الجهاد الأصغر ، أو القتال ، أو الحرب ، هى أحكام مؤقتة رهينة ظروف معينة ، وأن الأحكام الدائمة هى أحكام الجهاد الأكبر ، جهاد النفس ؛ فإن السياسة - ومعها الفقه - نحّت الجهاد الأكبر جانبا ورفعت لواء الجهاد الأصغر عاليا ؛ لأنه الجهاد الذى يخدم أغراضها ويحقق أهدافها ، فجعلت الحكم المؤقت فى الإسلام حالة دائمة ، وكان ذلك على حساب الدين والإنسانية .

فبعد الخلفاء الراشدين أسس معاوية بن أبى سفيان الدولة الأموية (٦٦١م) وبعد ثمانية وعشرين عاما من وفاة النبى . وقد كانت الدولة الأموية بالفعل والواقع امبراطورية تضاهى الامبراطورية الرومانية وتبز الامبراطورية الفارسية ، وكذلك كانت الدولة العباسية والدولة العثمانية . وكان الحكام ـ فيها جميعا ـ أباطرة وإن سُمّوا خلفاء. وقد عمد هؤلاء الخلفاء إلى كل ما يعمل له الأباطرة ، فسعوا إلى مَد رقعة ملكهم ، وزيادة عدد رعاياهم ، ومضاعفة ثرواتهم وكنوزهم ، وبسط سلطاتهم وسلطانهم . وكان مقتضى ذلك غزو أكثر ما يمكن من بلاد ، وقهر أكثر ما يمكن من ناس . ولقد خاضوا الحروب وانتصروا فيها بعد أن أشعلوا حماس المسلمين بالحرب تحت اسم الجهاد أو الحرب المقدسة ، زاعمين إنهم إن يفعلوا يمدون رقعة الإسلام ، ويزيدون سلطانه ، ويضاعفون قوته ، ويبسطون نفوذه ، ويكثرون من عدد المسلمين. ولقد كان الفاتحون المسلمون دائما ـ إلا فى حالات نادرة وشاذة ـ رحماء متحضرين ، لكن المسألة هى مبدأ غزو بلاد أو قهر عباد لأغراض مادية وأهداف دنيوية ثم الزعم بأن ذلك يتم لحساب الدين وباسم الإسلام ، وتسمية ذلك جهادا .

لقد برر الفقهاء للخلفاء ما كانوا يفعلون ، ونشر بعضهم فى العقل الإسلامى ـ خطأ ـ أن حروب الدولة الأموية أو العباسية أو العثمانية كانت لحساب الإسلام ، وأنها كانت جهادا فى سبيل الله ، مع أن ذلك أمر ليس صحيحا على إطلاقه ويحتمل كثيرا من النقاش . فليس من مبادىء الإسلام وليس فى آيات القرآن ما يدعو إلى فتح البلاد لفرض هذه المبادىء أو دعوة الناس إليها . ولقد ظل المصريون على اعتقادهم وشريعتهم ـ مسيحيين ـ لمدة ثلاثة قرون أو أربعة بعد الفتح الإسلامى لمصر ، ولم يتحولوا إلى الإسلام إلا فى القرنين العاشر والحادى عشر الميلاديين . كذلك فإن كثيرا من أهل الأندلس ظلوا على اعتقادهم وشريعتهم ـ مسيحيين ـ مدة بقاء المسلمين فيها ، ثمانية قرون . فإذا كان الفتح الإسلامى بقصد نشر الإسلام أو دعوة غير المسلمين إليه فهو أمر مخالف لمبادىء القرآن وأحكامه التى تؤكد أن ﴿ لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى ﴾ (سورة البقرة ٢ : ٢٥٦) هذا فضلا عن أن بقاء الشعوب بالبلاد المفتوحة على ملتهم ـ مسيحيين ـ فترة طويلة مما يفيد أن المسلمين لم يُلزموهم التحول إلى شريعتهم ولم يحاولوا ذلك ، أو حاولوا ولم يفلحوا لفترة طويلة . أما الادعاء بأن الفتح

كان لحماية المسلمين وصيانة عقيدتهم دون ما تدخل من سلطة غير مسلمة لإكراههم على غير الإسلام ، فهو مغالطة واضحة ؛ لأن رعايا الدول المفتوحة لم يكونوا قد تحولوا إلى الإسلام بعد ، ولم يكونوا فى حاجة لحماية عقيدتهم من بطش حاكم أو إكراه سلطان .

ولقد حدث أن انتشر الإسلام فى كثير من البلاد الأفريقية- إلى أعمق أعماق القارة ، وفى البلاد الآسيوية ـ حتى الروسيا شمالا والصين جنوبا ، دون ما حروب أو قتال ؛ ولكن بالدعوة الطيبة والقدوة الحسنة والكلمة الصادقة والمثال الراقى . . من خلال قوافل التجارة والاتصالات الشخصية . . وإنه لمن الأفضل كثيرا للإسلام والإنسانية أن **يُعَد هذا هو المثل الأفضل والأسلوب الأحسن والنموذج الأسمى للدعوة، والجهاد الحقيقى الصامت الفعال ؛ الذى لا يحصل على كسب سريع ، ولا يرمى إلى نفع** مادى ، ولا يهدف إلى غرض أرضى ، ولا يسعى إلى رجاء دنيوى . المنهج الذى يدعو إلى الإسلام بغير سيف ، ويدعو إلى الإيمان دون حرب .

إنه ما إن يحدث تبديل للمعانى وتحريف للألفاظ وتغيير للمدلولات حتى يغيم المعنى الأصلى تماما ، ويغيب الفهم الصحيح كلية ويغترب المدلول الصادق أبداً ، فتبدأ سلسلة من التداعيات الخاطئة ، ومنظومة من التبريرات المتهافتة ، وحلقة من التخريجات المعتسفة ، ودائرة من المغالطات الشديدة ؛ وهذا ما حدث مع الجهاد ، لفظا ومعنى . فلقد حُرف اللفظ وبُدل المعنى وغُير المدلول ، فأدى ذلك إلى تردٍّ شديد فى خطأ الفهم وخطر الفعل ، وإلى سقوط مُزْرٍ فى ظلمات الجَهل والإرهاب . فلقد أصبح الجهاد ـ نتيجة الفكر الإسلامى الخاطىء ـ حرب المسلم للمسلم ، أو ممارسة الإرهاب ضد القادة وضد المجتمع ، أو الدعوة لقتل المجتهدين والمفكرين وذوى الآراء الحرة .

فالدولة (الامبراطورية) العثمانية سيرت جيوشها لفتح البلاد الإسلامية باسم الجهاد وتحت راية الدين . وقد كانت هذه الامبراطورية تقتضى من مصر (ومن باقى البلاد) جزية لا ضريبة ، مع أن مصر بلد إسلامى وأغلب أبنائها من المسلمين . ولم تعامل هذه الامبراطورية التى حَكَمت باسم الإسلام ـ وبرفع شعاره ـ مسلمى البلاد المفتوحة كإخوان فى الدين بل كرعايا مقهورين . ووجد الأباطرة (السلاطين والخلفاء) من يبرر

لهم قسوتهم ويوطد ظلمهم ويثبت سلطانهم ، بتفسيرات خاطئة وتأويلات فاسدة . ولم يكن من يطالب بتطبيق مبادىء الإسلام فى الحرية والعدل مجاهدا ، وإنما كان فى رأى الفقهاء الذين أحاطوا بالسلطان مارقا كافرا ، كما حدث فى مصر .

والحرب التى جرت بين إيران والعراق ـ وهما بلدان إسلاميان ـ دارت تحت راية الإسلام وبرفع شعاره . ويدعى كل بلد أن رعاياه يجاهدون فى سبيل الله . ولا شك أن الدفاع عن الوطن أمر واجب . . لكن ذلك لا ينبغى أن يحدث ـ أو يحدث العدوان ـ مع خلط المفاهيم الوطنية بالقيم الدينية ـ أو ادعاء أن الحرب لأغراض دنيوية وأسباب أرضية هى جهاد فى سبيل الله .

وإذا كان كلٌّ من الخصمين المتحاربين يدعى أن حربه للآخر جهاد ، فأين الحقيقة إذن ؟ ومن هو الفيصل فى ذلك ؟ أليس فى هذا أوضح صورة لمدى الخلط والتخليط فى فهم الجهاد واستعمال اللفظ .

ولقد حدث فى بواكير العهد الإسلامى أن خَرَج الخوارج على علىّ بن أبى طالب واعتبروا أن الحرب ضده جهاد . . بل واعتبروا أن قتله وقتل معاوية بن أبى سفيان وعمرو بن العاص جهاد فى سبيل الله ، ونفذوا ما عقدوا العزم عليه واستقر الرأى بشأنه، فلم يُقتل إلا على بن أبى طالب ، باسم الجهاد فى سبيل الله ، والله من ذلك براء .

ومنذ ظهر الخوارج ـ أصبح فكرهم الدموى القاتل وتفسيرهم الخاطىء للجهاد أسلوبا دائم الظهور فى التاريخ الإسلامى . فقد ظهر ـ على نسقهم ـ الحشاشون وغيرهم. كما ظهرت فى العصر الحديث جماعات كثيرة تَأْتَمُّ بأفكارهم وتَهْتَم بفكرة القتل والاغتيال كأسلوب أمْثَل للجهاد . وقد قامت هذه الجماعات ـ وتقوم ـ بتكفير الحكام والحكومات إذا خالفتهم الرأى ـ ورأيهم دائما مخالف ، أوإذا رغبت فى الاستيلاء على السلطة ـ وهو هدف تضعه دائما نصب أعينها ، أو إذا رأت فيهم اتجاها لإبدال السياسة بالحرب فى ظروف معينة ، أو الاتجاه للتفاوض مع الخصوم بدلاً من الاستمرار فى معارك خاسرة . ولاشك أنهم حين يكفرون الحكام ويفتون بقتلهم قد أخطأوا فى فهم معنى الجهاد الذى يلتزمه الحاكم ، ومعنى الجهاد الذى يتعين عليهم التزامه ـ

فخطأهم مزدوج ، تصحيحه صعب عسير ، لما ملأ أذهانهم من أفكار فاسدة وفتاوى ضالة ومضلة .

فليس الجهاد حربا مستمرة ـ ولو كانت خاسرة ، أو قتالا دائما ـ وإن يكن هزائم ، إن الجهاد فى الإسلام هو الدفاع عن النفس حرباً ، إن كان ذلك ضرورة ، وسلما إن كان ذلك ممكنا . ولقد وافق النبى ﷺ على عقد صلح الحديبية مع مشركى ووثنيى مكة (٦٢٨م) ، وكانت فى الصلح شروط اعتبرها كثير من المسلمين جائرة مجحفة لولا أن نزلت الآية : ﴿ إنا فتحنا لك فتحا مبينا ﴾ إشارة إلى أن الصلح قد يكون فتحا فى بعض الظروف ، حتى ولو تضمن شروطا جائرة أو إجراءات مجحفة .

وإن من فكر الإرهاب تكفير المجتمعات الحديثة كلها ، لأنها تعيش ظروف عصرها ـ وإن كان فى بعض الصور تجاوز ـ ولا تعيش على نهج السلف معيشة القرون الوسطى البدائية التى نبذها المسلمون الأوائل بعد أقل من جيل واحد من وفاة النبى وعاشوا فى بعض العصور الزاهية عيشة ناعمة مُتْرَفة .

وهكذا تخرج الآراء الفاسدة المعتدية بتكفير المجتمع كله ، وتعمد الأيدى الضالة المنحرفة إلى تخريب هذا المجتمع بدلاً من هدايته بالحسنى والفعل الطيب ـ إن كان ثمة سبيل لذلك ، كما تعمل على تدميره بدلاً من قيادته بالقدوة والعمل الصالح ومحاولة إيجاد الوسائل الممكنة لذلك .

وقد أصبح الفهم الخاطىء لفكرة الجهاد سلاحا يهدد بالقتل والاغتيال أى مفكر أو باحث أو مجتهد أو صاحب رأى . ذلك أن أغلب الاتجاهات الإصلاحية فى تاريخ الإسلام اتجاهات حركية وليست اتجاهات فكرية ، أى أنها حركات تقوم على العمل ولا يسبقها أو يواكبها تنظيرات فكرية أو تجديدات عقلية أو تفسيرات عصرية أو أبنية شاملة ؛ ومن ثم فإنها ـ من جانب ـ تتقوقع على نفسها ، وتتشرنق فى ذاتها ، وتعيش على اجترار التراث ، واعتصار الماضى ، وتثبيت صور معينة وفترات بذاتها ؛ كما أنها ـ من جانب آخر ـ لا توجه العمل إلى ما هو نافع للمجتمع أو مفيد للناس ، وإنما يصبح العمل لديها عنفا ضد من يحاول إخراجها من أحلامها الخيالية وأوهامها غير الواقعية ، أو من يحاول أن يأخذها بعيدا عن تقوقعها إلى انفساح العالم ، وبعيدا عن

شرنقتها إلى اتساع التاريخ . ومع الاضطراب الذى يلحق بها من أية محاولة لوضعها أمام التفسير الصحيح للإسلام والواقع الحقيقى للحياة والفهم السديد للطبيعة الإنسانية ، فإنها تلتمس من التراث أسوأ ما فيه وتنتقى أخطأ ما يتضمنه ، فتجعل من اغتيال المجتهد أو قتل المصلح أو إعدام المفكر جهاداً فى سبيل الله ، والله من كل ذلك براء .

إن الجهاد لا يمكن أن يكون تحت أى ظرف من الظروف وطبقا لأى تفسير عاقل سليم قتلا أو اغتيالا أو نسفا أو تدميرا . وإن هذا الفهم الضال المُضِلّ لمعنى الجهاد جعله قتلا من المسلم للمسلم ـ سواء كان مواطن بلد آخر أو حاكما أو مجتهدا أو مواطنا فى ذات الوطن ـ وبذلك بدل من المعنى السامى معانىَ كريهة ، وغيّر من الدعوى الإنسانية فجعل منها اتجاهاً لا إنسانيا .

وقد أدى ذلك كله ـ وخاصة مع غلبته وغياب الفهم الصحيح ـ إلى أن يصبح الإسلام فى نظر غير المسلمين ـ بل وبعض المسلمين ـ قتلا وقتالا وحربا واغتيالا ونسفا وتدميرا . وقد أساء ذلك كثيرا إلى الإسلام ـ ولم يقدم له نفعا ـ حين دمغ أبناءه بالعدوان، ودفع الآخرين إلى التحوط لأنفسهم من هذه الاتجاهات المدمرة ، والوقوف منها موقف الحذر والاحتياط ، والاستعداد الدائم لوقوع العدوان ، والتأهب المستمر لصده ورده ، وقد يكون ذلك كله وفقا للقاعدة الأزلية : إن الهجوم خير وسيلة للدفاع . فهل من الإسلام فى شىء أن ندفع غير المسلمين فى العالم كله إلى التربص بالإسلام لضربه ، وإلى الاستعداد الدائم المستمر لحرب يظنون أن المسلمين لابد أن يقدموا عليها لو سمحت لهم إمكاناتهم ؟! وهل من الإسلام فى شىء إعطاء غير المسلمين حججا للهجوم على البلاد الإسلامية وذرائع لضربها وتفتيتها ؟ إن ذلك كله ضد الإسلام وليس من الإسلام أبداً .

جـ ـ كيف يكون الجهاد ؟!

إن الجهاد فى الإسلام يتحدد تماما بحديث النبى للمؤمنين بعد معركة بدر التى انتصروا فيها « عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر » فحرب الأعداء ـ بالنفس والمال ـ هو جهاد أصغر فى نظر الإسلام الصحيح ، أما الجهاد الأكبر الحق فهو مجاهدة

النفس على الشدائد ، ومكابدة الذات على المكاره ، ومساعدة الخُلُق على السمو والرفعة ، ومعاضدة الروح على البذل والعطاء .

فالجهاد الأصغر أمره موقوت بحالات العدوان الخارجى ، وشأنه محدود برد هذا العدوان .

أما الجهاد الأكبر ـ جهاد النفس ـ فهو أمر دائم مستمر صعب شاق ، لأنه لازم الحدوث فى السر والعلن ، دائم الوقوع فى كل وقت ، يواجه النفس الأمّارة بالسوء ، ويقيّد الطبع النزّاع إلى العدوان ، ويوازن بين ذات الإنسان وكل الناس .

والجهاد الأصغر لا يلزم للجهاد الأكبر ، ولكن الجهاد الأكبر ـ حُكْم النفس ـ لازم وضرورى للجهاد الأصغر ـ الدفاع عن النفس . فلولا أن يعرف الإنسان الجهاد الأكبر ـ ضبط النفس ـ فى كل لحظة ، أساسا ، أساء التصرف فى الجهاد الأصغر ـ رد العدوان ـ وتجاوز حدوده فيه وتعدى نطاق الحق المقرر دينا ، فاعتدى ابتداء ، أو مارس الإيذاء ، واستمر فى العدوان بعد انتهاء سببه . فالحروب والقتال فى الإسلام ـ كجهاد أصغر ـ لن تقع بالصورة التى رسمها وحدد نطاقها ـ إلا إذا كان ثَم جهاد أكبر ـ ضبط النفس . ودون ذلك وبغيره يصبح الدفاع عن النفس سببا للعدوان المستمر ويصير الحفاظ على الذات مبررا للإيذاء الدائم للناس جميعا .

إن بعض الناس يرون أنه من الأيسر لهم أن يُشهروا السيوف من أن يوجدوا الضمائر، وأن يعلنوا الحروب من أن ينقوا القلوب ، وأن يقتلوا الناس بدلا من أن يُحيوا الجميع ؛ ولذلك فقد جعلوا من الجهاد سيفا وحربا وقتلا ، وفى الصحيح أنه ضمير وقلب وحياة. إن لكلمة « الجهاد » فى الفكر الإسلامى معنيين : المعنى الدينى والأصيل فى جانب ؛ والمعنى السياسى والتاريخى فى جانب آخر .

فبحسب الدين والأصل ، فإن الجهاد ـ أساسا ـ جهاد روحى وذاتى وخُلُقى . فهو مجاهدة نفسية مستمرة على قبول الشدائد ومكابدة ذاتية دائمة على تحمل المكاره حتى يتغلب الإنسان على سلبياته الأخلاقية واندفاعاته السلوكية ، فيبقى إيمانه نقيا قويا ، ويحقق بذلك وجودا ثابتا ساميا مستقرا ، ثم يسعى ـ من بعد ـ إلى أن يكون العدل والرحمة نبْت ضميره الحى ، ويعمل جاهدا على تثبيتها ضمن قيم الجماعة ونسيج

الإنسانية ـ من خلال الضمير الفردى والضمير الجماعى . أما كحرب أوقتال فإن الجهاد دفاع عن النفس فحسب ، بقدر هذا الدفاع وحجمه ، وبالكيف والكمّ اللازمين لرده، دون ما عدوان مستمر ، أو عداء دائم أو مواجهة لا تقف ولا تنتهى .

ووفقا للسياسة والتاريخ فإن الجهاد يعتبر ـ فقط ـ حربا ضد غير المسلمين وضد المسلمين كذلك ، ثورة على الحكومات وانقلابا على المجتمعات ، تهديداً للمفكرين والمجتهدين وذوى الآراء الحرة . سيفا بتارا ضد العقيدة الحقيقية والإسلام الصحيح . ومهما غلبت وانتشرت التفسيرات والتطبيقات السياسية والتاريخية ، فإن المعنى الدينى والأصلى لابد أن يعلو ويغلب ، ويحقق النصر والتفوق والسيادة .

والجهاد ـ حينئذ ـ سوف يكون رحمة لا سيفا ، عدلا لا حربا ، تعاليا لا قتلا ، تساميا لا تدميرا .

وإذ يتحقق ذلك فسوف لا يكون الإسلام دولة لبعض الناس بل منهجا إلى الرحمة لكل الناس .

وسوف لا يكون الإسلام امبراطورية لبعض الحكام ، وإنما الدين الحقيقى السليم والقويم للبشرية جمعاء .



الشرعية والسياسة الدينية



من أعظم الإنجازات التى وصلت إليها الإنسانية ، واستقرت إلى حد بعيد فى العصر الحالى ، مبدأ الشرعية الدستورية والشرعية القانونية . ويعنى ذلك أن تقوم الدولة ويستقر المجتمع على مبادىء أساسية (هى الدستور) وقواعد عامة (هى القوانين) . فإذا وقع خلاف بين أجهزة السلطة ، أو بين هذه الأجهزة وجماعة من المواطنين ، أو بينها وبين أحد منهم ، أو بين أشخاص المجتمع - أفرادًا أو جماعات - تعين حل هذا الخلاف باللجوء إلى السلطة القضائية لحسمه ، طبقا للمبادىء الدستورية أو وفقا للقواعد القانونية ؛ حسبما تكون طبيعة النزاع ، بحيث يعد الخروج على مبدأ التقاضى لحل الخلاف وحسم النزاع - بالطرق المحددة فى الدستور والمبينة فى القوانين - اعتداء على الشرعية وخروجا على القانون وحربا للمجتمع .

ولا تعنى الشرعية اتفاق جميع المواطنين على مبادىء الدستور وقواعد القانون ، فذلك أمر محال ؛ لأن الإجماع لا ينعقد أبداً على مثل هذه القواعد وتلك المبادىء ، وخاصة أنها متخصصة لا يفهمها حق الفهم إلا الدارسون لها ، وقد تكون متوارثة من أجيال تواضعت على احترامها والركون إليها ،حتى وصلت إلى الجيل الحالى وصارت ملزمة له . إنما يكفى لقيام الشرعية توافق (لا اتفاق) غالبية المواطنين (والغالبية دائما صامتة) على أنها تحقق لهم القدر اللازم والحد الممكن من العدالة السياسية والعدالة الاجتماعية والعدالة القضائية ، فإذا رأت جماعة أو تبين حزب أو تصور شخص أن مبادىء الدستور أو قواعد القانون لا تحقق العدالة بعناصرها جميعا أوببعض هذه العناصر ، كان عليه أن يعمل فى سلام ومن خلال الشرعية ذاتها على إجراء التعديل اللازم أو إحداث التبديل الضرورى ، بعد تهيئة الرأى العام وتوعية الأغلبية (الصامتة)

بالقصور القائم والتعديل المطلوب والأثر الناتج عن ذلك . أما إذا جنحت الجماعة أو عمل الحزب أو عمد الشخص إلى فرض الرأى بالقوة أو تحقيقه بالإرهاب أو توسل إلى إظهاره بالعنف ، كان ما يفعله اعتداء على الشرعية وخروجا على القانون وحربا للمجتمع .

والشرعية بذلك لا تهدف إلى حماية نظام الحكم بقدر ما تعمل على حماية النظام الاجتماعى . فلقد ثبت تاريخيا وواقعيا أن أفضل ما يحمى نظم الحكم احترامها هى للشرعية وعملها على تحقيق العدالةالسياسية والاجتماعية والقضائية ، فإذا خرج نظام على الشرعية أو وصل إلى الحكم خلافا للشرعية ، فإن الشرعية وحدها ـ بالمعنى السالف بيانه ـ كفيلة بتقويضه ولو بعد حين . إن الشرعية ـ فى حقيقة الحال ـ حماية للمجتمع والنظام الاجتماعى مخافة أن ينهار أويسقط بفعل أقلية مغامرة أو عصبة متطرفة أو جماعة مسلحة ترفع الوطنية شعارا أو تتخذ الدين ستارا لتقوض من خلفه الشرعية ، فتستولى على الحكم بالقوة ، وتلغى المبادىء الدستورية والقواعد القانونية بالعنف ، وتسكت كل معارضة لها بالإرهاب وتجمع التأييد لها بحد السلاح ، وتفتعل الموافقة عليها بالتزييف و التزوير .

وقد ظهرت فى العالم الإسلامى عامة ، وفى مصر خاصة ، تيارات تمارس السياسة من خلال المظاهر والصيغ الدينية (أى بتسييس الدين ، وهو ما يمكن أن يسمى السياسة الدينية) ، وتنتهج الحزبية برفع شعارات عن الشريعة الإسلامية ، وتعمل بكل وسيلة على تقويض الشرعية وتهديم النظام الاجتماعى ونقض الوحدة الوطنية بالقوة والعنف والإرهاب ؛ محتمية فى ذلك بالدين والشريعة ، كأنما هما قميص عثمان ترفعه طلبا للعدالة والحق ، وهى تقصد به الحكم والسلطان .

ومع أن هذه التيارات متناحرة فيما بينها ، متصارعة حتى على العبارات والألفاظ ، فإنه يجمعها أن كلا منها يدعى أنه وحده هو الذى يمثل الإسلام ، ويتصرف كما لو كان يحتكر حق التحدث باسم الجلالة ، ويصف من عداه بالكفر والضلال ، ويدمغ كل خصم بالإلحاد والفسوق ، ويلوح بالعنف دائما وبالقوة أبداً وبالإرهاب ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

ويمكن إجمال اتجاهات هذا التيار ـ بكل فروعه المتناحرة وفصائله المتصارعة ـ للعمل ضد الشرعية القانونية والدستورية والاجتماعية فيما يلى :

أولا ـ تقويض النظام القانونى بالقوة : فتيار تسييس الدين أو السياسة الدينية يرفع شعار تقنين الشريعة الإسلامية وتطبيق شرع الله ، وهو يلوح بالقوة إذا لم يطبق ما يدعو إليه ، فى حين أن ما يدعو إليه ليس أمراً محدداً وليس برنامجا واضحا ، وأنه بذلك الغموض والتهديد باستعمال القوة ـ والتى يسميها حربا من الله ـ يعمل على تقويض النظام القانونى .

فالشريعة أو شرع الله قد يعنى المنهج أو السبيل إلى الله ، وقد يعنى إقامة الشعائر والفروض الدينية ، وقد يعنى مبادىء السلوك الفردى والاجتماعى ، وقد يعنى الأحكام والمبادىء التشريعية التى وردت فى القرآن الكريم أو فى السنة النبوية فيما يتعلق بالمعاملات وآراء الفقه فى ذلك . والتيار لا يحدد المقصود من شعاره حتى يمكن الرد عليه ومحاجته ، وإنما يوجّه إلى الناس سؤالاً ساذجا خبيثا حين يقول بماذا تفضل أن تُحكم : بشرع الله أم بشرع الناس ، بقانون الله أم بالقانون الوضعى ؟ والإجابة معروفة سلفا ـ وكائنة فى السؤال نفسه ـ ذلك أن كل فرد وخاصة فى شعب متدين كشعب مصر، لابد أن يختار شرع الله وقانون الله . غير أن السؤال الهام يبقى قائما : ما المقصود بشرع الله ؟

إن كان المقصود بهذا الشرع وبالشريعة : المبادىء الدستورية والقواعد القانونية فإن الأمر يكون فى حاجة إلى بيان .

فالشريعة لغة هى الطريقة وهى مورد الماء . وقد أطلقت قديما على كل ما يشتمل عليه الإسلام من عقائد وأحكام عملية ، ثم خصصت الآن بمجموعة الأحكام الشرعية العملية المستنبطة من الكتاب والسنة أو الرأى أو الإجماع . . ثم تخصصت فأصبحت تعنى الآن الفقه . والفقه هو عمل الناس وليس شيئا صادرا عن الله . والتفرقة بين ما هو من الله وما هو من الناس تفرقة هامة ، حتى لا يتعلق المسلمون بآراء البشر وينزلوها منزلة القرآن أو أحكام الله ، بما يوقع فى الشرك ويؤدى إلى الخروج من الإسلام روحا وحكما .

والقرآن الكريم لم يتضمن أية آية - مما يعتبر مبادىء دستورية - كتنظيم رياسة المسلمين ، وطريقة انتخاب الرئيس ، وأسلوب عمله بعد انتخابه أومبايعته ، وطريقة اشتراك الشعب فى الحكم مساهمة ورقابة ، ونظام الانتخاب ، وأسلوب إبداء الرأى العام ، وما إلى ذلك ، وكل ما ورد فى هذا الصدد هو من وضع الفقه الإسلامى - أى أنه آراء بشر . وقد جنح دائما إلى التركيز على حقوق الحاكم - كيفما كان وأينما كان - حتى أصبح نظام الحكم فى التاريخ الإسلامى هو شخص الحاكم ورغبته وإرادته من جانب، ووجوب السمع والطاعة على المحكومين من جانب آخر .

ولم يقدم الفقه الإسلامى دراسات جادة متصلة ، ونظما واضحة متطورة فى نطاق القانون العام (الدستورى وما يتصل به) ، وإنما اقتصر - فى مجمله - على إيراد أمثلة ووقائع وأقوال - أغلبها من عهد عمر بن الخطاب - وهى فيما بعد عصر عمر ليست إلا سرد لأحوال هى محض نزوة من حاكم ومجرد موقف أو قول من فرد ، فقيها كان أم صوفيا أم رجلا من الناس .

والفقه الذى لم يؤيد الحكام تردى فى إثارة الفتنة بين المسلمين وتبرير الخروج على الحاكم (والمجتمع) بالعنف والقوة ، دون أن يتوقع أن ما قاله أو دعا إليه فى ظروف معينة - كان بعضها لمقاومة غزاة - سوف يصبح مسوغا ومبررا - ولو بالتأويل - للخروج على أي حاكم وكل مجتمع .

وعندما يقال إن القرآن دستور ، فإن ذلك يقال على سبيل المجاز البيانى ، أو إطلاق الشعارات الدعائية ؛ أو باعتبار القرآن دستورا للسلوك فى الحياة ؛ لكنه لا يعنى - ولا يمكن أن يكون - تحديدا بأن القرآن دستور سياسى أو إشارة إلى أحكام معينة بذاتها يمكن أن تكون أساسا لنظام سياسى لما سلف بيانه من خلو القرآن من أى حكم فى هذا الصدد .

وفى نطاق القانون الخاص (القوانين المدنية والتجارية) والقوانين الجزائية فإن القانون المصرى لا يخالف الأحكام التى وردت فى القرآن الكريم فى هذا المجال ، وهى قليلة جداً . ولأن للمقارنة مجالا آخر ، فإنه تجدر الإشارة إلى أن الخلاف الذى يُثار دائما ويتكرر الإلحاح عليه هو عدم تطبيق القانون المصرى لحد السرقة (وهو قطع اليد) وما يتضمنه من نصوص عن الفوائد .

وحد السرقة ـ مثل باقى الحدود العقابية (وجميعها ستة حدود) ـ لا يطبق إلا ضمن المنهاج الإسلامى ومن خلال الشريعة الإسلامية التى تشترط قبل إعمال هذه الحدود إقامة مجتمع من المؤمنين الذين يكون فيهم ضباط تقاة ، وشهود أمناء ، وقضاة عدول ، حتى لا تطبق العقوبة نتيجة ضبط زائف أو شهادة مزورة أو حكم جائر . كما أنها تشترط قبل تنفيذ نظام الحدود إقامة العدالة السياسية والعدالة الاجتماعية والعدالة القضائية ، إذ هى ـ فى الحقيقة ـ دعوة إلى المجتمع لإقامة العدالة بعناصرها الثلاثة قبل أن تكون جزاء يوقع أو دماً يسال . هذا فضلا عن أنه ـ بعد استقرار مجتمع المؤمنين وبعد استقرار العدالة السياسية والاجتماعية والقضائية ـ فإن المجتمع مدعو إلى التعافى فى الحدود أخذا بالحديث الشريف : « تعافوا فى الحدود» أى أن المجتمع مأمور بعدم إبلاغ الحكومة عن واقعة تؤدى إلى إقامة الحد على أى شخص ، كما أن القاضى مُطَالَبٌ ـ إذا ما وصل إليه بلاغ عن واقعة من هذه ـ أن يدرأ الحد بأية شبهة ، أى أن يسقط الحد لدى أية شبهة تثور لديه فى الضبط أو فى الدليل أو فى شخص المجنى عليه أو الجانى .

وحد السرقة عموما لا يطبق فى سرقة أموال الدولة حتى ولو بلغت الملايين ، لأن لكل مسلم حقا فى هذه الأموال هو ما يسمى بشبهة الملك يسقط الحد فلا يُقام أبداً ، كما أنه لا يطبق على المختلس (أى خائن الأمانة) ولا على الخاطف أو المنتهب .

أما نظام الفوائد على الديون الموجود فى النظام القانونى المصرى فهو ـ فى رأى بعض الفقهاء ـ خلاف لنظام الربا المحظور شرعا ، والقرآن الكريم لم يحدد ما الربا ، لكن الفقهاء فعلوا ذلك استعانة بسنة النبى (ﷺ) الفعلية والقولية ، وكان منهم المتشددون وكان فيهم المترخصون . وثمة فقهاء كثيرون لم يواجهوا المسألة مباشرة ـ بالتشدد أو الترخص ـ وإنما داروا حولها ، بما يسمى بالحيل ؛ فأقروا الفوائد بحيلة وسمحوا بها تحت أسماء مدعاة : كالمرابحة والمضاربة والبيع العاجل ببيع آجل ، وهكذا ؛ وهو الأمر الذى تفعله فى الوقت الحالى بعض المؤسسات المالية .

فنظام الفوائد بذلك فى حاجة إلى دراسة جديدة من خلال مجامع علمية ـ محايدة وغير مغرضة ـ تبحث فيما إذا كان هذا النظام بذاته هو الربا المحظور شرعا ، وتنظر فى ظروف العصر وصالح المجتمع لتقدم اجتهاداً ملائما مناسبا ، واضحا صريحا ، لا حيلة

فيه ولا تحايل . وحتى يحدث ذلك فإنه لا يمكن الادعاء بأن القانون المصرى مخالف للشريعة طالما كان يتحرى مصالح الناس . والقاعده الفقهية تقول : أينما تكون المصلحة فثم شرع الله .

فإذا كان الحال بهذا الوضوح ، فإن رفع أى شعار يفيد أن النظام القانونى المصرى مخالف للشريعة الإسلامية يكون أمراً مغرضا وَقَصداً محرجا ، يهدف إلى الضرب على مشاعر الجماهير واستغلال العبارات الدينية الشرعية فى مقاصد سياسية غير شرعية ، لتغيير النظام القانونى بالقوة والانقلاب على الشرعية الاجتماعية ؛ يؤكد ذلك أن ثمة شعارا بدأ يرتفع وهو ينادى بأنه إما « الشريعة وإلا فأذنوا بحرب من الله » ، أى أن فى المسألة إعلانا للحرب على الحكومة وعلى المجتمع . وهذه الحرب التى يُلَوحُ بها لأغراض سياسية تُستعمل فيها ـ ظلما وافتئاتا ـ عبارات دينية ، إذ هى تومىء إلى الآية الكريمة : ﴿ فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ﴾ « البقرة ٢ : ٢٧٩ » . وهذه الآية تشير إلى أن الحرب تكون من الله حين تكون من الرسول ، لا من غيره . ومن وصايا النبى (ﷺ) إلى « بُرَيْدة » أحد قادته : « إذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزل على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك ، فإنك لا تدرى أتصيب حكم الله فيهم أم لا » . فحكم الناس فى الناس هو حكمهم هم لا حكم الله ، وحرب الناس للناس هى حربهم هم لا حرب من الله . يضاف إلى ذلك أن النبى (ﷺ) حارب على التنزيل ، أما حروب غيره فهى على التأويل . ولا يسوغ أن تكون الحرب على اختلاف فى التأويل (التفسير) كالحرب على إنكار للتنزيل ، هذه حرب من الله (إن كانت من النبى وحده) وتلك حرب من الناس (مهما تكن مكانتهم) .

ثانيا : قلب نظام الحكم بالعنف : يُلح تيار السياسة الدينية (أو تسييس الدين) بكل فصائله ـ المتناحرة دوما والمتصارعة أبداً ـ على ضرورة إقامة الحكومة الإسلامية وهو اتهام صريح بأن الحكومات القائمة غير إسلامية ، كما أنه دعوة واضحة إلى قلب نظام الحكم ولو بالعنف الذى يقتضيه الجهاد ـ كما تزعم بعض الفصائل ، أو بالعنف الذى يوجبه تغيير المنكر ـ كما تدعى فصائل أخرى .

وقد يبتعد بعض الأتباع والأشياع عن التصريح فليجأون إلى التلميح ، حتى لا يؤخذون بالدعوة إلى قلب نظام الحكم ، أو اتقاء (تَقيّةً) يخفون به ما يُضمرون ، أو

رياء يسترون به ما يقصدون ، ومن ثم فإنهم يكررون دائما أن لا مخرج من أية أزمة ولا منفذ لأى ضيق ولا إنقاذ لأى مجتمع إلا بالحل الإسلامى أو التجربة الإسلامية ؛ وهو حديث أخطر فى غموضه من أى وضوح ، وأشد فى تدميره من أى ظهور ، وأعنف فى اتهامه من أى اتهام ؛ إذ هو يصم الأمة بالكفر ويدمغ الحكومة بالخروج على الإسلام ، ثم يدعو بعد ذلك إلى ما يقول إنه الحل الإسلامى أو التجربة الإسلامية دون أن يبين ما هذه وما ذاك .

فماذا يقصد بالحكومة الإسلامية؟ هل هى أية حكومة فى أى بلد غالبية مواطنيه من المسلمين ؟ أم هى حكومة من المسلمين ؟ أم حكومة رجال الدين (آيات الله) فى المذهب الشيعى ؟ أم هى حكومة علماء العلوم الدينية ؟ أم هى حكومة المؤسسات الدينية ؟ أم هى حكومة قادة تيار السياسة الدينية (تسييس الدين) ؟ أم هى حكومة جماعة منهم دون باقى الجماعات ؟ أم هى حكومة تطبق الشريعة الإسلامية وترعى القيم الإسلامية ؟ أم هى الحكومة التى تحمى ديارا إسلامية ؟

إن لفظ الإسلام لفظ سام جليل ، غير أنه قد يكون قولة حق يراد بها باطل ، وقبسا من نور يُقذف به إلى ظلام ، ومن ثم لزم التحديد عند استعماله ، حتى لا يُتخذ ستارا يخفى من ورائه أغراضا شخصية أو تطلعات سلطوية أو أطماعا مذهبية ، فيسىء ذلك إلى الإسلام أيما إساءة .

إن تعبير « الحكومة الإسلامية » تعبير عام ، يستعمل فى غموض وإثارة ، وقد يفيد أية حكومة مما سلف بيانه ، وقد لا يفيد أية حكومة منها ، ومن ثم جاز لمن يريد إحدى هذه الحكومات أن يتهم أية حكومة أخرى بعدم الشرعية والخروج على الإسلام ، وهو أمر يؤدى إلى أن تصبح جميع الحكومات فى البلاد الإسلامية ـ سواء سُميت حكومات إسلامية أم لم تُسم ـ حكومات غير شرعية .

فَثم حديث يقول: « الأئمة من قريش » ويرى كل القرشيين(أيّام كانوا) وكثير من العرب وبعض المسلمين (حتى الآن) أنه لا يجوز أن يكون الإمام من غير قريش (مع أن قبيلة قريش تبددت فى جوف الزمن وتقطعت على رمال التاريخ) وبذلك لا تكون حكومة شرعية إسلامية أى حكومة لا يرأسها رجل من قريش . ويرى أغلب الشيعة أن الحكومات الإسلامية بعد عصر على بن أبى طالب حكومات غير شرعية اغتصبت

الحكم من آل البيت ، بينما يرى غلاة الشيعة أن الحكومات الإسلامية جميعا بعد عصر النبى (ﷺ) - بما فى ذلك حكومتا الشيخين الجليلين أبى بكر وعمر بن الخطاب - حكومات غير شرعية لذات السبب الذى يراه غيرهم فى باقى الحكومات . ويرى الخوارج أن كل الحكومات الإسلامية منذ عصر على بن أبى طالب حكومات غير شرعية . وأنه لا توجد حكومة إسلامية شرعية إلا تلك التى رأسها واحد منهم .

ماذا يعنى ذلك ؟ إنه يعنى أن كل الحكومات - بعد عصر النبى(ﷺ) - حكومات غير إسلامية وغير شرعية ، وأن التاريخ الإسلامى كله لم يقم على الشرعية ولم يستقم على الإسلام . فهل يقبل عاقل هذه النتيجة المحتومة لقول هلامى يُرسل دون تفكر ويُطلق بغير تدبر ؟

إن الذين يرفعون شعار الحكومة الإسلامية - جهرة أوخفية ، تصريحا أو تلميحا - ويطعنون على شرعية الحكم ويدعون إلى الخروج على الشرعية الاجتماعية لم يقدموا منهاجا واضحا لما يقصدون ، ولا نظاما محددا لما يدعون ، ولا تحديداً ظاهرا لما يبتغون . غير أنهم قد يشيرون إلى هذه الحكومة بلفظ الإمامة أوبلفظ الخلافة .

والإمامة هى رياسة الدولة عند الشيعة ، وهى لاتكون إلا فى على بن أبى طالب وذريته من فاطمة بنت النبى (ﷺ) ، كما أنها ركن من أركان الدين تضاف إلى الأركان الخمسة عند السنة وتسمى الولاية . هذا بينما جمهور المسلمين من السنة لا يرون رأى الشيعة فى حصر الإمامة فى ذرية على وفاطمة ، كما أنهم لايرون أن الإمامة أوالولاية ركن من الدين ، بل هى فى تقديرهم تصرف من الناس فى شئون دنياهم . وفى رأيهم كذلك أن الحكومة فى الإسلام ليست دينية تصدر عن أمر علوى من الله - بوضوح أو تعيين أو ترتيب - بل هى اختيار من الناس لصالح الناس .

أما الخلافة فالحديث فيها طويل ، إذ على من يريد الخلافة الإسلامية أن يحدد تماما أية خلافة يريد ؟

إن خلافة عمر بن الخطاب هى شخصيته هو - فضلا عن ظروف المكان وأحوال الزمان - وهى أمور لا تتكرر ولا تعود ، بدليل أنه لم يظهر فى أربعة عشر قرنا من التاريخ الإسلامى من يتخذ منه المسلمون مثالا كعمر ، أو يرون فى عهده عهداً كعهد عمر .

وخلافة عثمان لم تكن فى رأى كثير من معاصريه بغير فساد فى الحكم وسوء فى الإدارة. ولقد انقسم المسلمون منذ عهد عثمان إلى البيت الأموى الحاكم برياسة عثمان، والبيت الهاشمى المعارض بزعامة على . وانقض أفراد من هذا الحزب الأخير ومشايعيه على عثمان فقتلوه بأيديهم ، لينحوه عن الخلافة قضاء بعد أن رفض أن يتخلى عنها رضاء .

وخلافة على كانت تاريخا للصراع مع معاوية ، وقد انزوت فى الكوفة ولم تستمر طويلا ، وخرج عليها من أطلق عليهم لفظ الخوارج . وهى ـ مع ذلك ـ مرتبطة بشخص على ، قائمة فى تكوينه هو ، وهو أمر لا يتكرر ولا يعود .

وخلافة الأمويين(فيما عدا عهد عمر بن عبد العزيز ومدته عامان) مشهورة بالاستبداد وخروج بعض الخلفاء صراحة عن الإسلام ومروقهم من الدين (مثل يزيد الثانى) وتحريف الإسلام دينا ليخدم السياسة والحكام .

وخلافة العباسيين بدأت بأبى العباس السفاح ، وما فعله مع الأحياء فى عصره من الأمويين ورفات الأموات منهم ، مما لا يقره الإسلام ولا توافق عليه الشريعة . وقد كانت هذه الخلافة (إلا فى النادر جداً) مثل سابقتها تقوم على نزوات الخلفاء وخطرات وساوسهم ، لا عدلا منهم ولا كرما ولا استقامة .

وخلافة العثمانيين لم تبدأ كخلافة بل كانت تسمى سلطنة ، ثم سميت بالدولة السنية ثم بالدولة العلية ، ثم ادعت الخلافة فى القرن الثامن عشر (أى أن الإسلام ظل فترة طويلة بلا خلافة). وخلافة العثمانيين ـ مما هو ثابت تاريخيا ـ كانت مثالا للظلم والاستبداد ومعاملة المسلمين معاملة الرعية المقهورة تؤخذ منها الجزية ويُفرض عليها الاستعباد .

أما الإشارة إلى الحل الإسلامى أو إلى التجربة الإسلامية فإنه ليس أمراً من الإسلام بل من السياسة والتحزب ، ولا هو من الشريعة بل من الأطماع والأغراض .

فما المقصود بالحل الإسلامى ؟ هل هى عبارة سحرية تحل كل المشاكل بغير مناهج ودون برامج وبلاعمل ؟ وما المقصود بالتجربة الإسلامية ؟ هل هى تجربة إيران أم تجربةالسودان (فى عهد الحاكم السابق) أم تجربة بعض بلاد التعاون الخليجى ؟ وهل

يمكن أن يكون الإسلام بعد أربعة عشر قرنا من الزمان مجرد تجربة غير واضحة المعالم أو حلا غير محدد الإطار أو مشروعا غير مضمون النتائج ؟

إن كل ما يتعلق بالإسلام ينبغى أن يكون واضحا كَفَلَقِ الصبح، دقيقا كحد السيف، بغير غموض أو التواء أو تشويش ، حتى لا يُتخذ الإسلام اسما ليهدم الإسلام دينا . وإن أى تلميح أو تصريح عن أن الحكومة غير إسلامية أو أنه ينبغى اللجوء إلى حل إسلامى أو تجربة إسلامية ، بغير برنامج واضح محدد ، إنما هو فى حقيقته نقض للشرعية الاجتماعيةودعوة لقلب نظام الحكم بالقوة التى يقتضيها الجهاد لتغيير وضع غير إسلامى كما يدعون ، أو التى يهدف إليها تبديل المنكر السائد كما يزعمون .

إن الإسلام لم يحدد أى شكل للحكومة أو لنظام الحكم ، غير أنه حدد أساس الحكومة بأن يكون العدل . وفى الحديث الشريف : « قد يدوم الحكم على الشرك لكنه لا يدوم على الظلم » ، فالعدل هوأساس الملك . وكل حكومة تعمل من أجل تحقيق العدالة السياسية والعدالة الاجتماعية والعدالة القضائية هى حكومة إسلامية ، لفظا وحكما ، بيانا وواقعا . ولا يلزم فى ذلك تحقيق العدالة فعلا ، إذ أن ذلك مستحيل . ولم توجد منذ بدء التاريخ الإنسانى وحتى يشاء الله حكومة يمكن أن توصف بالعدل المطلق . فالعدل فى ذاته نسبى . وما قد يكون عدلا فى جانب قد يكون ظلما فى جانب آخر . إنما يكفى فى هذا الصدد أن تعمل الحكومة بقصد سليم وبرنامج سديد وتجرد واضح على إقامة العدل .

من أجل هذا يقول الحديث : « إنما الأعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى » والحكومة ـ من قبل ومن بعد ـ لا تستطيع أن تعمل بجد وصحة وسلامة دون أن يساعدها الشعب وبغير أن يراقبها الشعب .

ثالثا : نقض الوحدة الوطنية بالإرهاب : يدعو اتجاه السياسة الدينية (تسييس الدين) إلى نقض الوحدة الوطنية بالإرهاب حين يزعم أن المجتمع جاهلى ، وحين يدعى أن أعضاءه هم الإسلاميون ؛ فيهدد بالكفر كل فرد ، ويلوح بالإرهاب لكل معارض ، ويدمغ بالإلحاد من لا ينضوى تحت أوامره .

أ ـ ولفظ الجاهل والجاهلية كان موجوداً قبل الاسلام عند جماعة المعرفيين

(الغنوصيون) الذين كانوا يرون أن الخلاص لا يكون إلا بمعرفة الله معرفة ربانية (هى بذاتها العلم اللدنى عند الصوفية المسلمين) ومن لا يستطيع أن يصل إلى هذه المعرفة يكون جاهلا؛ والمجتمع الذى يفتقد هذه المعرفة هو مجتمع جاهلى . وفى الإسلام فإنه يعد جاهليا ذلك الذى يشرك مع الله أصناما أو معبودا آخر ، أو هذا الذى يتوسل إلى الله بصنم أومعبود آخر .

والمجتمع الذى يشيع فيه هذا الشرك مجتمع جاهلى . كذلك فإنها تعد جاهلية فى الإسلام ـ من جانب آخر ـ عدم التنصل من العادات السابقة عليه كالتعصب والتطرف وشدة الغضب وعدم الرحمة والشعور القبلى وحب المال والبنين والرغبة فى السلطان ، وهكذا ففى الإسلام ـ إذن ـ جاهلية شرك وجاهلية خُلُق .

والمجتمع فى الأمة الإسلامية ـ منذ عهد النبى (ﷺ) ـ مجتمع يؤمن بالله ، ولا يوجد فيه من يشرك بالله شركا واضحا ظاهرا عن علم وبينة . أما أن يعد جاهلية شرك ـ كالشرك بالله ـ ميل الناس إلى شئون الدنيا أو حبهم لأسرهم أو رغبتهم فى المال أو سعيهم إلى السلطان أو ما إلى ذلك ، فإنه تطرف فى الدين وتشدد فى الفهم وتنطع فى الحكم ، يضيق على الناس ويصمهم بالكفر لدى أى زلل . . إن هذا الذى يحدث من الناس خلق جاهلى لكنه على اليقين ليس شركا بالله . فالطبيعة البشرية ضعيفة : ﴿خلق الإنسان من عَجَلٍ﴾ (الأنبياء ٢١ : ٣٧)، وهى ميالة إلى حب الذات وما يتصل بها من قبيلة أو أسرة ، كما أنها مطبوعة على حب الدنيا وما يختلط بها من مال وسلطان . وما قام الدين إلا ليخفف من هذه الميول . وبحسب الإنسان أن يحاول تخفيف الاتجاهات السلبية لكنه لن يستطيع قط أن يزيلها تماما ، مادام فى المجتمع يعمل ويخالط . وإن الفهم السديد للدين أن يخفف الوزر عن كواهل الناس لا أن يضاعف منه ويكفرهم لأدنى سبب . لقد كان النبى (ﷺ) يقول دائما : « اللهم لا تكلنى لنفسى طرفة عين » أى أنه كان يخاف أن يتركه الله للنفس الأمارة بالسوء . ولقد قال النبى لأبى هريرة ـ عندما بدر منه تصرف معيب ـ : « إنك امرؤ فيك جاهلية » ، لكنه لم يعتبره مشركا ولا مرتدا ولم يقل إنه كفر بالله أو دعا إلى تقويمه بالقوة أو عمل على تغييره بالعنف . والتاريخ الإسلامى ـ حتى فى عصر النبى (ﷺ) ومن آيات القرآن الكريم ـ يقطع بميل كثير من الصحابة إلى مال الغنائم وأسلاب القتلى فى الحروب أو

سبايا الوقائع ، كما يجزم بتطلعهم إلى الولاية وسعيهم إلى السلطان وتمسكهم بالقبلية . فهل يعنى ذلك أن القيم الإسلامية لم تقم أبداً ، وأن الناس فى جاهلية الشرك حتى فى عصر النبى (ﷺ) وطوال عهود الإسلام ، وفى كل عصر وكل مصر ؟ إن الذى يقول بذلك هو بذاته جاهلى الخلق جاهلى الفهم ، فيه حدة الجاهلية وتطرفها وعنفها ، مع أن الإسلام يأمر بالوسطية وعدم التطرف : ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطا ﴾ « البقرة ٢ : ١٤٣ » .

إن آيات القرآن الكريم وسنة النبى (ﷺ) تقطع بإدراك ما فى النفس البشرية من ضعف وتدعو إلى الرحمة فى فهم الناس والرحمة فى الحكم عليهم ، فإذا كان ثمة خطأ فلتكن وسيلة إصلاحه الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة والمثل الصالح والقدوة السليمة .

وذلك الفهم الجاهلى ـ الذى أنف بيانه ـ ينقض من وحدة المجتمع إذ يشطره شطرين : أقلية جاهلية تدعى أنها وحدها المسلمة ، وأغلبية مسلمة يُدعى أنها جاهلية . ثم تعمل الأقلية الجاهلية على فرض فهمها ونهجها وذوقها على الأغلبية المسلمة بالإرهاب ، زاعمة أنه تغيير للمنكر أو جهاد فى سبيل الله .

إن الحديث يقول : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وهذا أضعف الإيمان » . ولقد كان المسلم مدعوا إلى أن يغير بيده فى مجتمع المدينة حيث لم تكن توجد شرطة ولا قضاء منظم ، فكان كل فرد هو بذاته الشرطة ، والناس تتناهى عن المنكر فيما بينها ، فيمنع كُل ما يمكن أن يكون منكرا ، والنبى (ﷺ) هو الحكم النهائى فى كل شىء . ولم تنشأ الشرطة ـ بصورة بدائية ـ إلا فى عهد أبى بكر وكانت تسمى العَسَسْ ، ثم سميت فى عهد على بن أبى طالب بالشرطة . ومنذ أن استقر نظام الحكم فى الإسلام وانتظم جهاز الشرطة ، قال الفقهاء : إن تغيير المنكر بالقلب من حق الأفراد ، وتغييره باللسان من عمل الدعاة ، وتغييره بالقوة من سلطة الحكومة . لكن هذا التنظيم الذى يحترم أجهزة الدولة وكرامة الناس ، ويضع كلا فى مكانه من خلال الشرعية الاجتماعية لم يعد قائما فى تقدير تيار السياسة الدينية ، ومن ثم أصبح من إطلاقات كل منتسب له أن يحدد ما المنكر وأن يفرض تغييره بالوسيلة التى يراها من العنف والبطش .

ونتيجة لذلك فقد أصبح كل أو جل ما يحدث فى المجتمع ـ من سلوك وأفعال وأقوال ـ منكرا لابد فى تقديرهم الجاهلى من تغييره بكل وسيلة إرهابية . ومما يُقال ويُكتب وينشر ويذاع ، يمكن أن يعد جاهلية فى تقدير أتباع وأشياع السياسة الدينية: خروج المرأة إلى العمل ، أو خروجها إلى الطريق العام مع غير محرم ، عدم حجاب المرأة، وأحيانا عدم ارتدائها النقاب . ارتداء الرجال للبنطلونات (التى تبين مفاتن أجسادهم كما يدعون) ، مشاهدة برامج التليفزيون غير الدينية ، سماع الموسيقى والأغانى ، مباريات كرة القدم ، دخول المسارح والملاهى ودور السينما ، زيارة المعارض والمتاحف ، مشاهدة الآثار المصرية أو غير المصرية ، اقتناء الصور والتماثيل ، ارتياد الشواطىء ، التحدث بلغة أجنبية ، وأحيانا مجرد تعلمها ، قراءة كتب أجنبية . وربما قراءة أى كتاب غير كتب التراث الإسلامى ، قراءة أى كتاب من كتب الشرائع الأخرى ولوكانت سماوية (كاليهودية والمسيحية) ، السياحة لغير زيارة القبور . . وهكذا .

إن الترتيب المنطقى والطبيعى لهذا المسلك الجاهلى أن يعود المجتمع القهقرى إلى ظلمات الجهل والجاهلية ، وأن يُفرض الحجاب على عقله ولسانه ، وأن يوضع النقاب على قلبه وبيانه . فهل يوجد تدمير للمجتمع أسوأ من ذلك ؟ وهل توجد عداوة للناس أشد من هذه العداوة ؟ وهل يمكن أن يفعل عدو خارجى بالمجتمع مثل ما يعمل عدو نفسه وعدو الرحمة والإنسانية ؟ ألا يدرك هذا ماكان فى الحضارة الإسلامية الزاهية ـ من القرن الثانى إلى الرابع الهجرى ـ من تطرية وفنون وصراحة فى التعبير وجراءة فى التصرف لا تقل عما يجرى أيامنا هذه .

ب ـ وعلى صعيد آخر ، فلقد بدأ تيار السياسة الدينية يصف المتسبين إليه بأنهم إسلاميون ، بما يفيد بمفهوم المخالفة ؛ وبصريح القول ، أن من عداهم غير إسلاميين أو غير مسلمين ، وهذا نقض شديد لوحدة المجتمع ووحدة الأمة الإسلامية ، وإرهاب لمن عدا الأتباع والأشياع بأن يسارعوا بالانضمام تحت رياستهم والاندراج ضمن نظمهم حتى لا يُوصفوا بغير الإسلام .

وتعبير الإسلاميين هذا ليس تعبيرا إسلاميا ، بل هو تعبير إسرائيلى التاريخ والواقع ، ومن ثم فهو من قبيل الإسرائيليات ، صُدِّر أو استورد من إسرائيل . ذلك أن حكام

بنى إسرائيل ـ منذ عهد موسى وأخيه هارون عليهما السلام ـ كانوا من الأحبار (الكهنة) أى أن السلطة السياسية كانت هى بذاتها السلطة الدينية تجمعها يد واحدة. وقد ظل ذلك زمنا حتى طلب اليهود أن يكون لهم ملك (غير كاهن) فكان لهم أول ملك هو شاؤول ، تلاه بعد ذلك فى الملك داود ثم ابنه سليمان عليهما السلام (وهما عند اليهود ملكان وليسا نبيين) ، ومنذ هذا الوقت انفصلت السلطة السياسية ـ فى التاريخ الإسرائيلى ـ عن السلطة الدينية وأصبحت مدنية (أى من غير الكهنة) .

ومن جانب آخر ، فإنه لظروف تشتت اليهود صارت اليهودية جنسية ودينا ، ومع الوقت أمكن أن تنفصل الجنسية عن الدين ، فيكون اليهودى يهودى القومية أو الجنسية غير دَيِّـن . وعندما نشأت دولة إسرائيل أقيمت على أساس الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية (وهو ما يسمى بالعلمانية ، بفتح العين) كما جاز أن يكون من رعاياها إسرائيلى غير يهودى وإسرائيلى غير دَيِّن . وفى إسرائيل جماعة متطرفة (هى الحارديم) لا تعترف بالدولة ولا تجيز دفع ضرائب لها أو الانخراط فى الجندية ، لأنها تعتقد أنه لا يجوز إنشاء دولة يهودية إلا بعد ظهور المخلص (المسّيا أو المسيح) وأن أية دولة تنشأ قبل ذلك هى دولة غير شرعية . وفى إسرائيل أيضا جماعة متطرفة أخرى (جوش أمونيم) تعترف بالدولة ولكن مع خلط السياسة بالدين ، وانتهاج السياسة الدينية (على نحو ما كان فى الفترة الأولى من تاريخ إسرائيل ، قبل تعيين شاؤول ملكا)، ومن ثم فهم يعتبرون أن أفراد جماعتهم هم الإسرائيليون فى حين أن غيرهم علمانيون (بمعنى أنهم يفصلون بين الدين والسياسة) .

ولفظ العلمانية نشأ أصلاً فى أوروبا ليعنى الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية ـ التى عانت الشعوب طويلا من اجتماعهما معا ـ ثم أصبحت له مدلولات كثيرة منها أن يكون ثم اهتمام بالعالم الدنيوى إلى جانب الاهتمام بالعالم الأخروى ، ولذلك فإنه يوجد ما يسمى بالمسيحية العلمانية . أما فى الشرق الأوسط فإن اللفظ أصبح سيىء السمعة يفيد الإلحاد عندما استعمله مصطفى كمال أتاتورك فى وصف نظامه الذى قام بإلغاء الخلافة الإسلامية و إنكار الدين .

فتقسيم المسلمين ـ إذن ـ إلى إسلاميين وغير إسلاميين ، أو إسلاميين وعلمانيين ، فهم إسرائيلى وتعبير إسرائيلى ، صُدِّر أو استورد من إسرائيل ؛ وهو موافق للتاريخ

الإسرائيلى ولنظام إنشاء دولة إسرائيل ، لكنه ليس تعبيرا إسلاميا على الإطلاق . ففى الإسلام أن كل من نطق بالشهادتين فهو مسلم ، وفى الحديث الشريف : « من كفر مؤمنا فهو كافر » . وعندما قال خالد بن الوليد للنبى (ﷺ) فى تبريره قتل أحد الأشخاص بعد ما نطق بالشهادتين : إنه أسلم من خوف السيف . قال له النبى (ﷺ) هلا شَقَقْت عن قلبه ؟

وفى الإسلام ، وعند جمهور أهل السنة ، فإن السلطة السياسية ليست دينية على الإطلاق ، ولم تكن دينية أبداً ، بمعنى أنها لا تستند إلى حق إلهى ولكنها تقوم على إرادة المؤمنين ، هذا فضلا عن أن الحكام ـ فى هذا التقدير ـ بشر ، بلا عصمة أو قداسة .

لكل أولئك فإنه لا يجوز على الإطلاق نقض المجتمع المصرى بصورة غاشمة حادة تعتبر أن من لم يكن من أتباع أو أشياع تيار تسييس الدين هو علمانى أى ملحد ، وتدعى أن كل من لم يقدس قادتها ويرى فى أمرائها العصمة فهو علمانى أى ملحد . إن هذا أبشع احتكار للدين وأشنع إساءة للإسلام وأبلغ اتباع للإسرائيليات . إنه تصرف يقتفى أثر الإسرائيلية وينتهج نهج اليهودية ويتشرب مشارب العبرانية ، ثم يزعم أنه هو وحده الإسلامى . وهذا الاتجاه الذى يحمل فى ذاته معنى غير إسلامى ينطوى فى استعماله على الإرهاب الشديد للغالبية الصامتة التى ليست من أتباع وأشياع السياسة الدينية ، وهو بذلك يعد انتهاكا شديداً للشرعية الاجتماعية .

إن هذا الوضع يشابه ـ لكنه لا يماثل ـ التقسيم الذى حدث فى عصر النبى (ﷺ) للناس حين كانوا فئتين : المؤمنون فى جانب ، والمشركون فى جانب آخر . غير أن هذا التقسيم حدث على أساس الإيمان أو عدم الإيمان بالتنزيل ، لكن الفرز والتصنيف الذى يحدث حاليا إنما يجرى على أساس التسليم أو عدم التسليم بالتأويل (التفسير) . وعلى اليقين فإن عدم الاستسلام للتأويل لا يمكن أن يكون هو بذاته عدم الإيمان بالتنزيل ، وإن فيما يحدث من فرز وتصنيف مغالطة تخلط التنزيل بالتأويل ، كما تخلط بين مقام النبوة وزعماء السياسة الدينية . وإن فى ذلك لنذير خطير بتصدع الشرعية الاجتماعية ، ونشوب صراع فى المجتمع يعلم الله مداه ومباديه وما قد يستعمل فيه من أسلحة وأدوات .

رابعا : عدم الولاء الوطنى لمصر والترغيب والترهيب : لسبب المواطنة وما لا دينية له

أو حلية يمكن خلعها دون أن يرتب ذلك أثرا بعيداً . إن المواطَنة ـ فى حقيقة الحال ـ هى الرابطة الروحية والوجدانية العميقة التى تقيم صرح الوطن وتحمى الشرعية الدستورية والقانونية والاجتماعية . والولاء الوطنى هوالذى يفضى إلى سيادة القانون ويحول بين أن تكون الدولة بوليسية ، ذلك أنه يؤدى لزوما إلى احترام القوانين والناس بما يقيم الشرعية ويساندها . هذا بالإضافة إلى أن هذا الولاء هو الذى يدفع المواطنين طواعية واختيارا إلى تنفيذ القوانين والدفاع عن الوطن وأداء الواجبات ودفع الضرائب وحب العمل وما إلى ذلك. فإذا اضطرب الولاء الوطنى اختلت الشرعية . وهو ما يحمل فى ذاته دعوة إلى أن تُستبدل بالقانون إجراءات الأمن ، وأن تصبح السيادة للحاكم أو للحكومة لا للشعب أو المجتمع .

ولقد درج تيار السياسة الدينية (تسييس الدين) بكل فصائله ـ المتناحرة دوما والمتصارعة أبداً ـ على تشويه المواطنة المصرية وتذويبها ، وزعزعة الولاء الوطنى وتقويضه، ونقل هذا الولاء إلى ما يسمونه بالقومية الإسلامية ؛ يرى بعضهم أنها تتركز فى إحدى الدول التى يخرج منها ما يعتقدون أنه الاتجاه المحافظ ، بينما يرى بعض آخر أنها تتمركز فى دولة أخرى يصدر عنها ما يتصورون أنه الاتجاه الثورى . والقومية ـ فى المدلول العلمى وفى المفهوم العلمى ـ حركة سياسية تنادى أو تسعى لكى تكون أمة معينة وحدة سياسية مستقلة . فإذا نودى بما يدعى بالقومية الإسلامية ، فإن معنى ذلك ـ سواء فهم المنادى والداعى أم لم يفهم ـ أنه يجعل من الإسلام حركة سياسية تسعى لكى يكون المسلمون ـ فى الوقت الحالى ـ وحدة سياسية مستقلة . وإذ كان ذلك أمرا مستحيلاً لانتشار الإسلام فى قارات العالم الخمس وبين كثير من مواطنى دول العالم أجمع ، فإن نتيجة دعوى القومية الإسلامية أن تصبح ـ هذه الدعوى ـ تهديداً لأمن كثير من الدول وبغيا على الشرعية الدستورية والقانونية والاجتماعية لها ، فضلا عن أنها تختزل الإسلام فى شكل سياسى ، وتغلقه كدين مفتوح للجميع ، وتجعل منه عدوا لكل وطنية ، خصما لأية جنسية ، يدعو إلى عدم الانتماء إلى أية جنسية ، ويرمى إلى عدم الولاء لأى وطن .

بهذا تكون فكرة القومية الإسلامية حصان طروادة التى يدخل منها نفوذ خارجى إلى قلب مصر وشعب مصر ، ليهدد الشرعية ويقوض الوطنية . ولعل هذا يبرر ـ مع غيره

من عوامل ـ التشديد الحكومى على إجراءات الأمن والقوانين المتصلة بها ، وامتلاء الشارع المصرى بالعدوانية الاجتماعية التى كانت غريبة عن مصر ، وافتقاد المصريين لأجواء الحب والتعاون والتكافل والتضحية التى كانت تقوم على الروح الوطنية المصرية وتنبع منها ، وافتقادهم إلى الإحساس العميق بالأخوة الوطنية المصرية والشعور الجياش بالولاء الوطنى .

إن السعى لتشويه فكرة المواطنة وتذويب الولاء الوطنى فى مصر وعند المصريين يحدث على مدى واسع متواصل ، وهو يُلقى ضغوطا شديدة من الترهيب تارة والترغيب تارة . ومن الرهبة أو من الرغبة سقطت حصون كثيرة وتداعت ضمائر عدة وقصفت أقلام وراء أقلام ، وفى هذا نذير خطير .

إن ثمة خطراً داهما يهدد الشرعية فى مصر . والشرعية القانونية والدستورية والاجتماعية لا تهدف إلى حماية نظام الحكم بقدر ما تعمل على حماية نظام المجتمع، مخافة أن ينهار أو يسقط بفعل أقلية مغامرة أو عصبة متطرفة أو جماعة مسلحة، ترفع الوطنية شعاراً أو تتخذ من الدين ستاراً لتقوض من ورائه الشرعية ، فتستولى على الحكم بالقوة ، وتلغى المبادىء الدستورية والقواعد القانونية بالعنف، وتسكت كل معارضة لها بالإرهاب ، وتجمع التأييد لها بحد السلاح ، وتفتعل الموافقة عليها بالتزييف والتزوير .

وإن فى فرز المواطنين حسب الولاء لتيار معين أو الاستسلام لمعتقداته وتصرفاته الجاهلية أو التوجه إلى مراكز القوة والمال خارج مصر ؛ هذا الذى يحدث نذير خطير يدعو إلى التنبه الحقيقى وإلى العمل الجاد ، حتى لا يُستعمل الإسلام اسما ليهدم الإسلام دينا ، ولا تتخذ الشريعة مخلبا لتمزيق الوطن إربا ، ولا تُرفع الشعارات ستارا لسحق الإنسان سحقا ، ولا تكون المطامع الشخصية سببا فى القضاء على مصر أبداً .



الأصولية الإسلامية

(*) نشر هذا البحث فى مجلة المصور بتاريخ ٣/ ٤/ ١٩٨٧ .



فى الولايات المتحدة توجد جماعة ترى أن تنسحب من الحياة المدنية وأن تنعزل عن الظروف الحضارية لتعيش معيشة المسيحيين الأوائل ، فى بساطة وبدائية ومشاعية . وقد أطلق على هذه الجماعة لفظ الأصوليين Fundementalists بمعنى أنهم يعودون إلى أصول المسيحية الأولى . ونتيجة لتأثر بعض الكتاب بالفكر الأمريكى وتعبيرات اللغة الإنجليزية فقد نقلوا اللفظ إلى العربية وأطلقوه على التيار الذى يتشدد فى التمسك ببعض شكليات الإسلام وهوامش الدين ، ويتطرف فى وجهات نظره بالقوة والعنف ؛ فقالوا عنه إنه هو الأصولية الإسلامية ـ مهما اختلفت روافده وتصادمت ـ وأن أتباعه هم الأصوليون الإسلاميون .

ونقل اللفظ والتعبير من البيئة الأمريكية واللغة الإنجليزية إلى الفكر الإسلامى واللغة العربية تقليد ومحاكاة لم يُدخل فى تقديره الفارق بين ظروف المسيحية الأولى وأوضاع الإسلام لدى المسلمين الأوائل . فالمسيحيون ـ فى عهد السيد المسيح ، ومن بعد واقعة الصلب ، وحتى سنة ٣٢٥م ـ حسبما يبين من أسفار الأناجيل ومن سفر أعمال الرسل بالذات ـ كانوا يعيشون فى بُدائية ومشاعية وبساطة ، حياة مُنبتة عن حضارة الرومان المحيطة بهم ، منقطعة عن النظام الإسرائيلى القائم بينهم ؛ لاعتقادهم أن حضارة الرومان حضارة وثنية يتعين عليهم أن يبتعدوا عن دنسها ، وأن النظام الإسرائيلى نظام شكلى غير روحى ؛ يفضل النص على الإنسان ، ويعبد الشكل على حساب الروح ؛ وأنه يلزم عليهم الانسلاخ منه . يضاف إلى هذا أن هؤلاء المسيحيين ظلوا فترة طويلة يعملون وكأنهم نحلةيهودية جديدة فلم يسعوا إلى تجديد الدين أو إلى إبراز الشريعة الخاصة بهم . ونتيجة لذلك فإنهم لم يعملوا أبداً على تأسيس دولة ، أو

إنشاء حضارة ، أومقاومة السلطة حتى وإن قدمتهم للوحوش طعاما . وعندما فرض قسطنطين امبراطور روما (سنة ٣٢٥م) أن تكون المسيحية دينا للامبراطورية ، اتخذت المسيحية وضعا آخر . أما الإسلام ، وخاصة فى المدينة ، فقد كان نظاما ، ثم صار فى بغداد حضارة . وقد عمل المسلمون ـ بقيادة النبى (ﷺ) منذ بدأ عهد المدينة على مقاومة المشركين ـ لا الاستسلام لهم فى خضوع ، وعلى نشر الإيمان ـ لا الانسحاب به من الحياة ، وعلى تشكيل الواقع ـ لا الانسلاخ عنه كلية . من ذلك يبين بجلاء أن حياة المسلمين الأوائل ليست ـ من أى جانب ـ كحياة المسيحيين الأوائل ، وأن إطلاق لفظ الأصوليين على جماعة فى الولايات المتحدة تنعزل عن الواقع وتنسحب من الحياة لتعيش فى بساطة وبدائية ومشاعية إطلاق يناسب معناه . لكنه لا يوافق هذا المعنى أبداً حين يطلق فى الإسلام على تيار متشدد متطرف لا ينتهج النهج العقلى والروحى للمسلمين الأوائل ، ولا يسلك السبيل الذى سلكوه فى الفهم والتفسير ، ولا يقتفى أثر ما فعلوه من اتباع كل درب حضارى وتشرب كل أسلوب مدنى ؛ حتى أقاموا الحضارة الإسلامية التى تحققت فى دمشق وتألقت فى بغداد .

وإذا كان من اللازم استعمال لفظ « الأصوليون » وتعبير الأصولية الإسلامية ، فإنه يمكن القول بأن فى العالم الإسلامى ـ حاليا ـ تيارين . أحدهما هو تيار الأصولية العقلى . والثانى هوتيار الأصولية الحركية . ويُقصد بالأصولية العقلية ذلك التيار الذى يرمى إلى العودة إلى أصول فهم الإسلام كما فهمه المسلمون الأوائل ، اتباعا لأوامر القرآن الكريم وسنة النبى (ﷺ) واتخاذ هذا الفهم سبيلا لتجديد الحياة الروحية للمسلمين ، وإعادة تقدير قيم العمل والاجتهاد ، والسعى للإسهام فى الحضارة العالمية بدور ، وتوجيهها لكى يكون الإنسان محورها والله تعالى غايتها وقبلتها ؛ هذا فضلا عن تقدير السلطة السياسية ومؤسسات العلم واتجاهات الفقه تقديرا سليما بلا مغالاة تؤدى إلى تقديسها أو تطرف يدفع إلى إفسادها . ويقصد بالأصولية الحركية ذلك التيار الذى يتبع الحركات السياسية دون أى تجديد حقيقى للفكر الدينى ، وينتهج الأساليب الحزبية بغير تقديم أى برامج مدروسة أو أى نظم علمية ، ويعمل على أن يكون الدين سياسة والشريعة حزبا والإسلام حَرْبا .

ويمكن مقابلة الفارق بين الأصولية العقلية (الروحية) والأصولية الحركية

(السياسية) فى مسائل خمس هى : الأسلوب المنتهج فى فهم ألفاظ القرآن الكريم ، والطريق المتبع فى تفسير آيات القرآن الكريم ، ونظام السلوك فى الحياة ، والفهم الحضارى للدين ، ووضع السلطة السياسية والمتفقهين فى الدين .

أولاً : فاللفظ كائن حى ، غير ثابت ولا جامد ، لكنه يتحرك مع الوقت ويتغير من خلال الاستعمال ، حتى ليجوز أن يتحول ـ عبر فترة معينة ـ إلى معنى قد يغاير معناه الأصلى بعض الشىء ، أو قد يخالف هذا المعنى تمام المخالفة ، فلفظ « الديمقراطية » مثلا كان يعنى عند بداية استعماله فى الفكر الإغريقى حكم الرعاع ، غير أنه تطور بعد ذلك فأصبح يعنى حكم أغلبية المواطنين . ولفظ « بوليس » كان يعنى فى الفكر السياسى الرومانى دولة المدينة ، ثم تطور بعد ذلك فأصبح اليوم يعنى الشرطة ، كما أن الدولة البوليسية لم تعد هى دولة المدينة بل الدولة التى تعتمد على أجهزة الأمن بأكثر من ركونها إلى سلطان القانون .

وفى القرآن الكريم ألفاظ لها عند بدء التنزيل معنى ، تغير مع الوقت فصار معنى آخر . من ذلك ألفاظ : الشريعة ، الحكم ، الأمة ، وغيرها .

وعلى سبيل المثال فإن لفظ الشريعة لغة يعنى الطريق أو المنهج أو السبيل ، وهذا هو المعنى الذى قصد من استعمال اللفظ فى القرآن الكريم : ﴿ **لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا** ﴾ (المائدة ٥ : ٤٨) ﴿ **ثم جعلناك على شريعة من الأمر** ﴾ (الجاثية ٤٥ : ١٨). ولكن معنى اللفظ تغير عبر التاريخ ، ومن خلال الاستعمال ، حتى أصبح يعنى الآن مجموعة الأحكام العملية المستنبطة من الكتاب والسنة أو الرأى والإجماع ، ثم تخصص فصار يعنى الفقه . **فالمعنى الأصلى للفظ الشريعة كما ورد فى القرآن الكريم هو : منهج الله والسبيل إلى الله ، أما المعنى الاصطلاحى ـ الذى تحول إليه اللفظ ويستعمل الآن فى فهمه ـ فهو الفقه** . والفارق بين المعنيين كبير جداً . فبينما يفيد المعنى الأصلى : المنهج أو السبيل الذى بينه الله للمؤمنين فى القرآن الكريم ، فإن المعنى الاصطلاحى الذى تحول إليه اللفظ هو الفقه ، أى آراء الناس . والفارق بين منهج الله ، كما جاء فى القرآن الكريم ، وبين آراء الفقهاء ، كما وردت فى كتبهم وفتاواهم وغيرها ؛ هو الفارق بين ما ينزل من الله وما يصدر عن الناس ؛ وهو أمر ينهى الإسلام عن الخلط فيه ويعتبره شِرْكاً ـ إن وقع .

والأصولية العقلية (الروحية) ترى الالتزام بمعنى اللفظ كما ورد فى القرآن الكريم، حتى لا يحدث خلط بين ما جاء من الله وما صدر عن الناس ، أو يحدث اضطراب فى فهم القرآن الكريم بمعان غير التى نزل عليها ، أو يقع تحريف فى تفسير الآيات وتطبيقها . أما الأصولية الحركية (السياسية) فهى ترمى إلى استعمال الألفاظ القرآنية بمعناها الاصطلاحى ـ الذى لم يقصده القرآن ـ بكل ما ينتج عن ذلك من الخلط والاضطراب والتحريف .

ثانيا : رُوِى أن عمر بن الخطاب خلا يوما فجعل يتساءل : كيف تختلف أمة الإسلام ونبيها واحد وقبلتها واحدة ؟ فقال له ابن عباس (ابن عم النبى) لقد أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيم نزل ، وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأى ، ثم يختلفون فى الآراء ، ثم يقتتلون فيما اختلفوا فيه . لهذا حرص الصحابة والتابعون على معرفة أسباب التنزيل فإذا غُم عليهم سبب تنزيل آية سكتوا عن تفسير ما لم يعرفوا له سببا ، وقالوا للسائل تفسيرا . « اتق الله وعليك بالسداد ، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أُنزل القرآن » .

والأصولية العقلية (الروحية) تهدف إلى اتباع الأصول التى وضعها القرآن وانتهجها المسلمون الأوائل فى تفسير آياته ، بربط كل آية بأسباب التنزيل ـ كما قال ابن عباس ـ وتفسيرها على أساس الوقائع التى أُنزلت من أجلها . أما الأصولية الحركية (السياسية) فتعمل على انتزاع بعض الآيات من السياق القرآنى ، وفصلها عن أسباب التنزيل واستعمالها تبعا للتركيب اللغوى وحده أو وفقا للتركيب اللفظى دون سواه . وهم يستندون فى ذلك إلى القاعدة الفقهية التى تقول : « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » وهذه القاعدة قاعدة فقهية قال بها فقهاء ، وليست قاعدة شرعية وردت فى القرآن الكريم أو جاءت فى حديث للنبى (ﷺ) ، ومن شأنها ـ كما سلف ـ أن تقتطع الآيات من السياق ، وأن تفاصل بين آيات القرآن وتباعد بين أجزائه ، مع أن القرآن كلٌ لا يتفاصل وجمعٌ لا يتجزأ ، ولا يجوز تفسير أية آية فيه إلا باتباع المنهج الأصولى الذى فهمه وعمل به المسلمون الأوائل .

وأبرز مثل للنتيجة التى توقعها ابن عباس ، إذا لم تفسر الآية تبعا لأسباب التنزيل ـ

من اختلاف فى التفسير واقتتال عليه ـ هو ما يحدث بالنسبة للآية : ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ (المائدة ٥ : ٤٤) فهذه الآية ـ وفقا لسبب التنزيل ـ نزلت فى يهود المدينة عندما طلبوا من النبى ﷺ أن يقضى فى واقعة زنا اقترفها يهوديان ثم أخفوا عنه حكم الزنا فى التوراة ، وهو الرجم ، لذلك فإنه روى عن النبى ﷺ وعن ابن عباس وعن جمهور المفسرين العُمد الثقات ـ أن الآية خاصة بأهل الكتاب فقط ، وأنها تعنى أن من لم يقض منهم فى الخصومات بما جاء فى التوراة فهو كافر به (أى منكر للحكم الذى لم يقض به) . ونتيجة لقاعدة « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» فإن الأصولية الحركية (السياسية) تعرض عن سبب التنزيل وتتنكب تفسير النبى ﷺ للآية وحديث ابن عباس بشأنها وآراء المفسرين العُمد الثقات ، ثم تستعمل الآية كشعار تصم به كل حاكم بالكفر بالله (حتى يصبح الحاكم واحداً من أتباعها) . وهى بذلك ـ وفضلا عن الإعراض الواضح عن المنهج الأصولى السليم فى التفسير ـ تستعمل لفظ (الحكم) على معنى الحكم السياسى وتصريف شئون الناس ، مع أن هذا هو المعنى الاصطلاحى الذى تحول إليه اللفظ عبر التاريخ ، أما حقيقة معنى لفظ (الحكم) فى القرآن ، فهو القضاء فى الخصومات ﴿ وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ﴾ (النساء ٤ : ٥٨) أو هو يعنى الرشد والحكمة ، والحكم السياسى يشار إليه فى القرآن دائما بلفظ « الأمر » : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ ، ﴿ حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر ﴾ ، ﴿ يقولون هل لنا من الأمر من شىء ﴾ .

ثالثا : يقوم الإسلام روحا ونصا ، متنا ومعنى ، على نبذ الغلو فى الدين والتطرف فى التطبيق والتشدد فى الحياة والتنطع فى الفعل ، وفى القرآن الكريم : ﴿ **يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم** ﴾ (النساء ٤ : ١٧١) وروى عن عمر بن الخطاب أنه قال « هلك المتنطعون » أى المتطرفين المتشددين فى أى قول أوفعل أو تصرف ، وقد قيل عن النبى ﷺ إنه ما خُيّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما على الناس ، وذُكر أن عمر بن الخطاب شاهد فى سوق رجلا يمسك بثمرة ضائعة ويسأل عن صاحبها فنهره وقال له : « ليس هذا ورعا ، ولكنه التكلف » .

وتبدو هذه الأصولية الإسلامية فى الرحمة والتسامح وعدم التكلف والإعراض عن التشدد فى وقائع كثيرة نورد منها ثلاثا :

أ ـ ففى مسيرة النبى ﷺ وجيش المؤمنين من المدينة لفتح مكة (رمضان سنة ٨ هـ) كان النبى ﷺ مفطرا أخذا برخصة القرآن فى الإفطار حال السفر ، وكان بعض المؤمنين مفطرين مثله ، وكان ثم آخرون مصرون على الصوم ، أى أنهم كانوا يتنطعون على النبى نفسه . وقد سار الجميع فى طريقهم أياماً ، فما عاب الصائم على المفطر وما عاب المفطر على الصائم .

ب ـ وروى أن أعرابيا جاء إلى النبى ﷺ وقال له : يا رسول الله إن الصلاة تقع فى أوقات لى فيها مشاغل ، فهلا دللتنى على شىء إن فعلته أجزأ عنى ، فقال له النبى : «أدِّ (عليك بأداء) صلاة العصرين » . صلاة ما قبل شروق الشمس وصلاة ما قبل الغروب ، وهذه القصة تذكر فى باب اجتهاد النبى ـ حتى فى الفرائض ـ للتيسير على الناس دون أى تشديد عليهم أو تكفير لهم .

جـ ـ وحدث أن عمرو بن العاص أدى صلاة الفجر فى يوم شديد البرودة دون أن يغتسل من الجنابة فقال له النبى (ﷺ) ألم تقرأ يا عمرو الآيات الخاصة بالوضوء ؟ فقال عمرو : نعم يارسول الله ولكنى قرأت كذلك الآية الكريمة : ﴿ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ﴾ (البقرة ٢ : ١٩٥) وضحك النبى ﷺ ولم يشدد على عمرو أو يدعوه إلى التشدد أو التطرف أويحاججه فيما قال .

والأصولية العقلية (الروحية) ترى ضرورة العودة إلى أصول الإسلام فى الرحمة والتسامح والتخفيف عن الناس ورفع الوزر عنهم وعدم الغلو فى الدين أو التطرف فى أداء الشعائر أو التنطع فى الحكم على الناس ؛ بينما ترى الأصولية الحركية (السياسية) وتعمل عكس ذلك تماما تظاهراً وادعاء ورئاء ، مما ينافى الإسلام نصا وروحا ، متنا ومعنى .

رابعا : **جوهر الإسلام هو الحركة إلى المستقبل وصميمه التقدم المستمر لإنشاء حضارة إنسانية . إن ما حدث فى تنزيل القرآن من نسخ لآيات بآيات أخرى كلما جد جديد أو وقع واقع لا يعنى مجرد نقل الناس من حكم إلى حكم ، لكنه يفيد ـ فى حقيقته ـ معنى الحركة المستمرة مع الوقائع والتقدم المتصل على الأحداث والفعل النشط لتغير الحياة .** ولقد فهم المسلمون الأوائل أن هذه هى الأصولية الحقيقية للإسلام ، فتشربوا

الحركة منهاجا واتخذوا من التقدم أسلوبا وكان العمل لهم دينا ؛ حتى أنشأوا حضارة ضخمة ، عالمية إنسانية .

وفى القرآن الكريم : ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ (الرعد ١٣ : ١١) ولقد عرف المسلمون الأوائل المعنى الصحيح لهذه الآية الكريمة وأدركوا أن التغيير الحقيقى يبدأ من النفس ، ويستمر بالفعل المنشىء البناء والعمل الصحيح الخلاق ، وأن التغيير الجاد والعمل الفعال لا يمكن أن يكون مجرد تعلق بالشكليات ، أو تمسك بالترهات ، أو توقف عند الهامشيات ؛ بل هو فى الحقيقة نفاذ إلى اللب ودخول فى الصميم وشق إلى الجوهر . لذلك فقد انفتحوا على كل حضارة وتقبلوا كل رأى ودرسوا كل علم وعملوا فى كل مجال . وبعد جيل واحد من وفاة النبى (ﷺ) كانوا قد تركوا حياة البداوة واتخذوا من روح الإسلام سببا ومن صميم الإيمان دافعا ، يشكلون به الواقع ويصنعون التاريخ وينشئون الحضارة . ولقد حدد إخوان الصفا (فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى) الرجل المسلم الكامل فى أنه ينبغى أن يكون « عربى الدين ، عراقى الآداب ، عبرانى المخبر ، مسيحى المنهج ، شامى النسك ، يونانى العلم ، هندى البصيرة ، صوفى السيرة ، ملكى الأخلاق ، ربانى الرأى ، إلهى المعارف» وبمعنى آخر ، فإنهم يحددون المسلم الحقيقى بذلك الذى يكون إنسانيا عالميا، ينفتح على كل الحضارات ، ويتقبل كل المعارف ، ويتفهم جميع الشرائع ، ويأخذ بنصيب من كل نهج .

لقد ظل المسلمون على نبض الحركة وفى شريان التقدم حتى نهاية القرن الرابع الهجرى . وعندما فترت فيهم الحركة ووقف عندهم التقدم ، لم يعودوا صناعا للتاريخ ولم يصبحوا منشئين للحضارة . وإذ انحدروا إلى التخلف ، وظلوا على ذلك عشرة قرون، فقد فَقَدَ الكثيرون منهم القدرة على الحركة وافتقدوا الرؤية الواعية البصيرة .

والأصولية الإسلامية العقلية (الروحية) تتمسك بروح الإسلام وجوهره ، وتتعلق بأصل الدين وصميمه ؛ فتميل إلى الإنسانية والعالمية ، وتدأب على الحركة المستمرة والتقدم المتواصل . أما الأصولية الإسلامية الحركية (السياسية) فتلتفت إلى الماضى لا إلى المستقبل . وتتجمد عند أوضاع لا تفارقها ، وتعادى أى تقدم، وترفض أية حركة .

خامسا : فهم المسلمون الأوائل السلطة السياسية فى الإسلام (سواء كانت خلافة أم

إمارة أم ولاية أم رياسة) على أنها نظام مدنى ينبع من إرادة الناس ، وليس نظاما دينيا ، صادرا عن تعيين الله ، فالحاكم فى الإسلام ـ تبعا لهذا الفهم الأصولى ـ فرد بشر ليست له عصمة أو قداسة . اتفق الناس (بأى صورة كان الاتفاق) على ولايته ، ولهم (ولو نظريا) حق رقابته وحق إقالته . وهو ـ من ثم ـ يصدر فيما يفعل أو يأمر أو يقضى أو يفتى عن رأيه هو أو رأى مستشاريه من الناس ، لا وحى فى ذلك من السماء ، ولا عصمة له على الأرض ، ولا قداسة له بين الناس .

وعندما ولى أبو بكر أمر المؤمنين خطب فيهم قائلاً : « وُلِّيت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينونى وإن أسأت فقومونى » . وقال عمر بن الخطاب للمؤمنين إثر ولايته : « إن رأيتم فى اعوجاجا فقومونى » . وهى أقوال تفيد فهم الأمير أوالخليفة بأنه فرد بشر غير معصوم ولامنزه ، وأن ولايته جاءت من الناس ، وأن لهؤلاء أن يراقبوه وأن يقوّموه .

وعلى مدى التاريخ الإسلامى لم يدع فقيه ولم يزعم عالم ولم يتصرف مفسر على أن له سلطانا خاصا أو أنه على وحى فى رأيه أو أنه ذا عصمة فى قوله أو صاحب قداسة فيما يصدر عنه . وقد كان العلماء والفقهاء يصدرون فى ذلك عن إيمان عميق بالإسلام الذى يرفض الكهانة قولا وفعلا ، ويعتبر أن أى تقديس واقع لإنسان وأى تقدير زائد لبشر ، إنما هو مفسدة له وإضرار به ، فضلا عما فيه من معنى الشرك بالله .

وقد أخذت السلطة السياسية فى الإسلام وضع العصمة الفعلية والقداسة الواقعية نتيجة للاستبداد وتحريف معانى الإسلام وتزييف قيمه . ولقد يزعم البعض أن ذلك لم يحدث فى تاريخ الإسلام ، غير أن هذا القول نظرى كان يردده الظالمون أنفسهم بينما كانوا ـ فعليا ـ يعملون على عكسه ـ وواقعيا ـ يتصرفون على غير ما يقولون . وقد بدأ ذلك على عهد معاوية بن أبى سفيان الذى ابتدع فقال : « الأرض لله . . وأنا خليفة الله » . ثم تبعه آخرون فى هذا النهج الضال فقال أبو جعفر المنصور للناس «نحكمكم بحق الله الذى أولانا وسلطانه الذى أعطانا وأنا خليفة الله فى أرضه » . . ولقد قصد من قال أنه خليفة الله أن يضفى على نفسه عصمة وأن يسبغ على ذاته قداسة وأن يرسخ الفهم بأن الله سبحانه هو الذى استخلفه ليعبر عن إرادة الله وليفعل ما يشاء ، وأنه ليس مجرد أمير للمؤمنين معين منهم (بالمبايعة أو غيرها) وليس لهؤلاء حق رقابته

أومراجعته فيما يقول ويفعل . وما قاله معاوية بن أبى سفيان وأبو جعفر المنصور كان فى الحقيقة تعبيرا عن واقع عام لدى جميع الخلفاء (منذ خلافة معاوية) وَأَصْل مستمر عند كل الحكام (على اختلاف الزمان والمكان) ولم يكن استثناء من أمر يغايره أو خروجا على وضع يخالفه .

وهكذا تحولت السلطة السياسية فى الإسلام إلى عكس ما قصدته الأصول الإسلامية الصحيحة ، بمجرد أن انتهى عهد الخلفاء الراشدين (بعد ثمانية وعشرين عاما فقط من وفاة النبى) فصارت دينية بالفعل ، حتى وإن خالفه القول ؛ ومعصومة فى الواقع ، حتى وإن زعم البعض غير ذلك ؛ ومقدسة فى الحقيقة ، مهما ادعى المكابرون العكس. ذلك أن العبرة ليست بقول لم يصدق ، أو بزعم لم يتحقق أو بادعاء لم يقع ؛ بل العبرة كل العبرة بالفعل مهما كان أليما ، والواقع حتى وإن كان مُراً ، والحقيقة على الرغم من صعوبة تقبلها فى بعض الأحيان .

وهذا التحول الخطير للسلطة السياسية فى الإسلام من أصل واضح فى القرآن وظاهر فى أعمال وأقوال المسلمين الأوائل إلى وضع فاسد غير إسلامى ، إنما حدث نتيجة رغبة الحكام فى الانفراد بالسلطة واغتصاب الثروة والإفلات من أية رقابة وتجاوز الأحكام الشرعية بكل سبيل ؛ هذا فضلا عن ميلهم إلى التشبه بالأباطرة والقياصرة دون التمثل بالخلفاء الراشدين ، وتأثرهم بالأفكار الشيعية فى اعتبار الولاية ركنا من الدين وأن الوالى (أو الخليفة أو الأمير) مختار من الله ومن ثم معصوم فى القول والفعل . فعلى الرغم من معاداة الخلفاء الأمويين والعباسيين للشيعة ، فلقد رأوا فى هذا المبدأ ما يخدم أغراضهم فاقتبسوه وعبروا عنه بصور شتى ورسخوه فى أذهان الناس وفى التاريخ الإسلامى ، حتى أصبح البعض يظن خطأ أنه من صميم الإسلام .

والأصولية الإسلامية العقلية (الروحية) ترى تنقية الفهم الإسلامى وتنقيح الفكر السياسى بالعودة إلى القرآن الكريم وأعمال وأقوال المسلمين الأوائل فى اعتبار السلطة السياسية سلطة مدنية صادرة عن إرادة الناس وليست لها أية عصمة أو قداسة . وأن من حق الناس المساهمة فيها ورقابتها وعزلها إن أخطأت وتبعا للنظام (القانونى) الموضوع فى ذلك . أما الأصولية الإسلامية الحركية فإنها تؤمن واقعيا بغير ما تقول ظاهريا ، وتفعل فى الحقيقة خلافا لما تدعيه أمام الناس ، وتهدف بأفعالها إلى غير ما

قصد الله ونص القرآن وعمل الصحابة ؛ فتجعل من السلطة السياسية دينية حين تزعم أنها جزء من الدين (بينما هى جزء من التاريخ الإسلامى ، لا الدين الإسلامى) أو تدعى أنها ركن من الإسلام (فى حين أنها ليست كذلك إلا فى فكر الشيعة) أو تضفى عليها حصانة واقعية وعصمة حقيقية وقداسة زائفة .

ومن جانب آخر ، فإن الأصولية الإسلامية العقلية ترى أن كل من يتفقه فى العلوم المتصلة بالـدين كعلوم التفسير واللغة والفقه وغيرها ـ هو فرد بشر ، ما يبديه هو رأيه هو ، لا رأى الإسلام وما يقوله هو قوله هو، لا قول القرآن ؛ وما يقضى به هو ، قضاؤه هو وليس حكم الله . أما الأصولية الإسلامية الحركية فتتصرف وتعمل كما لو أن رأى من تتخذه أميرا أو مرشداً أو إماما هو رؤيا من الله ؛ وأن قوله منزه لا يخطىء وأن أمره نافذ لا يُناقش ، وأن فعله معصوم لا يُعارض ؛ وفى ذلك فهى تتخذ من الأمراء والمرشدين والفقهاء والعلماء والأئمة أربابا من دون الله ، بطاعتهم طاعة عمياء هى فى حقيقتها تعصيم لهم ، وتقديرهم تقديرا زائداً هو فى واقعه تقديس لبشر . وهم فى ذلك يقتفون أثر أهل الكتاب فيما نعاه عليهم القرآن من أنهم : ﴿ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله ﴾ أى أخذوا كلام هؤلاء قضية مسلمة اعتبروا أفعالهم صوابا دون مناقشة ، فأضفوا عليهم عصمة وأسبغوا عليهم قداسة وخرجوا بذلك عن عبادة الله الواحد الأحد ، بأن عبدوا فى الحقيقة فردا بشرا وقدسوا فى الواقع شخصا ـ مهما يكن علمه أو وضعه .

إن الأصولية الإسلامية ليست تياراً واحدا أو اتجاها موحداً ، إنما هى فى الحقيقة تياران متضادان ، واتجاهان متعارضان ، لذلك لا ينبغى أن يطلق عليهما معا تعبير الأصولية الإسلامية دون تحديد أو بيان أو إيضاح . فالأصولية الإسلامية العقلية (الروحية) تهدف إلى سلفية الحركة العقلية والحياة الروحية ، وهى من ثم صميم الدين وجوهر الإسلام وروح التقدم وأُس الحضارة ؛ أما الأصولية الإسلامية الحركية (السياسية) فهى ميول غامضة غير بصيرة ؛ ترمى إلى السلفية الشكلية ، وتهدف إلى تشدد فى الأداء المظهرى ، ورجعة إلى أسلوب معيشة فى ماض بعيد محكوم بظروفه ؛ فلا هى اتجاه عقلى ولا هى بعث روحى ولا هى فهم صحيح . والماضى ـ إن كانوا لا يعلمون ـ لا يرجع أبداً : والحاضر ـ إن كانوا لا يدركون ـ لا يمكن أن يستقر ؛ والأنهار ـ كما هو معروف ـ لا تعود إلى منابعها قط .

القومية الإسلامية



فى الأربعينيات من هذا القرن ، نادى أحد قادة تسييس الدين إلى ما سماه « القومية الإسلامية » يقصد بذلك أن يكون الإسلام رابطة جديدة بين المسلمين تمحو وتزيل وتذيب أية وطنية أو جنسية أو قومية ، ومن هذا القول اتخذت جماعته سَمت القومية وسارت فى دروبها ، كما تبعتها فى ذلك كل الجماعات التى تفرعت عنها أو تأثرت بها أو أرادت أن تصل إلى نتائج اعتبار الإسلام قومية ، سواء فى مصر أم فى العالم الإسلامى .

وفى حقيقة الحال ، فإن من أطلق شعار « القومية الإسلامية » ومن يتخذه مبدأ أو يعمل على أساس منه - إن عن وعى بمعناه ومدلوله وإن عن غير وعى بهذا أو ذاك - كلاهما خاطىء فى فهمه مختلط فى تعبيره مضطرب فى تمييزه ، يفسد الإسلام ويدمره كدين ، ويمسخه فيجعل منه هدفا سياسيا يتحيز فى قوم ويتحدد فى مكان ويختزل فى حركة حزبية لا غير .

فالدين ، والإسلام أساسا ، عقيدة وشريعة(منهجية) إنسانية شاملة ، تتجاوز القوميات وغيرها ولا تقتصر على أمة أو تفضل جماعة أو تدعو إلى نظام سياسى أو تؤيد حزبا من الأحزاب أو ما إلى ذلك من مقولات أو تصرفات أو أفعال لا تفهم روح الدين ولا تدرك حقيقة معناه ، فتنحرف من جوهره وتزيف فى مظهره .

وفى القرآن الكريم : ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ (سورة الحجرات ٤٩ : ١٣) وفى الحديث الشريف : « لا فضل لعربى على أعجمى (غير عربى) إلا بالتقوى » . وفى تلك الآية وهذا الحديث وغيرهما ما يقضى بالإسلام على أية نزعة قومية أو اتجاه شعوبى

أو نعرة قبلية ، ويجعل منه دينا مفتوحا للجميع يتساوى فيه الكل ، بلا تفرقة على أسس قومية أو تمييز على معنى شعوبى أو تفضيل لسبب قبلى .

وإذا كان هذا هو جوهر الإسلام وهدفه . فإن استعماله باعتباره قومية لا غير ، واستغلاله فى أهداف سياسية فحسب ، عمل خطير وعدوان بالغ على الدين ؛ فضلاً عن أنه جهل شديد بمعانى الألفاظ والعبارات العلمية أو السياسية .

فالقومية - فى حقيقتها - حركة سياسية تنادى بحق كل أمة فى أن تكون وحدة سياسية مستقلة . وقد نمت هذه الحركة فى أوروبا خلال القرن الماضى وصارت من القوى الكبرى الموجهة لتاريخ أوروبا السياسى خلال هذا القرن . وبفضلها تمكنت كل من ألمانيا وإيطاليا من تحقيق وحدتها واستقلالها ، كما تمكنت دول البلقان من تحقيق استقلالها عن الامبراطورية العثمانية .

هذه هى القومية فى المدلول العلمى وفى المفهوم العملى : حركة سياسية تنادى أو تسعى لكى تكون أمة معينة وحدة سياسية مستقلة . فإذا نودى بما يُدْعى بالقومية الإسلامية ، فإن معنى ذلك - سواء فهم المنادى والداعى أم لم يفهم - أنه يجعل من الإسلام حركة سياسية تسعى لكى يكون المسلمون - فى الوقت الحالى - وحدة سياسية مستقلة ، وبهذا فإنه يغلق الإسلام كدين ويمنع عنه غير المسلمين ، ولا يفتحه أمام الناس فى العالم كله ؛ فضلا عن أنه يختزله فى شكل سياسى أيا ما كان وصفه ، ويجعل منه عدوا لكل وطنية خصماً لأية جنسية ، فيدعو إلى عدم الانتماء لأية جنسية وإلى عدم الولاء لأى وطن .

وهذه التداعيات الطبيعية للمفهوم الخاطىء عن الإسلام هى التى صبغت اتجاه جميع الحركات الإسلامية المعاصرة وحددت مفاهيمها ووجهت تصرفاتها ، بحيث أصبحت كلها حركات قومية وليست دينية ، وتيارات سياسية غير روحية ، واندفاعات جاهلية غير إسلامية ؛ ترفع الدين شعارا لتجتذب الجماهير ، وتجعل من الإسلام ستارا تعمل من ورائه عمل السياسة وتنمى من خلاله كل ما هو قومى شعوبى قبلى عنصرى .

ولقد بدأ هذا الاتجاه الخاطىء فى الإسلام على عهد عمر بن الخطاب - تأثرا باليهودية وسيرا فى دروبها واتباعا للإسرائيليات واعتناقا لمفاهيمها . غير أن عمر بثاقب بصره

ووضوح بصيرته وقت منه ، وفهم الإسلام ـ كما أفهمه للآخرين ـ على أنه دين لا قومية .

فاليهودية دين قومى ، أى أنها جنسية ودين (على المجاز فى استعمال اللفظ « الدين» بالمعنى الدارج) . وقد كان « يَهْوا » (اسم الله فى اليهودية) إلها لليهود وحدهم ، ولم يصبح إلها لكل الناس إلا فى الكتب المتأخرة ـ من العهد القديم ـ لأشعيا ودانيال وملاخى . ودخول اليهودية أو التهود ليس مُتاحا لأى فرد بسهولة وليس مفتوحاً للجميع بيسر ، وهو إن أتيح فبشروط صعبة ليست سهلة ميسورة كما هو الشأن فى الإسلام . فاليهودية ليست شريعة تبشيرية مفتوحة لكل الناس وإنما هى قومية منغلقة ترى أن أساس التهود أن تكون الأم يهودية ، وليس إبداء الشهادة كالإسلام . ولأنها قومية أساساً ، فلقد كان من أهدافها دوماً ما تسعى إليه القوميات عادة من عمل سياسى . ومن ثم سعت إلى إنشاء دولة خاصة باليهودية ، ولم تسع لنشر اليهودية كدين عام شامل .

هذا الخلاف الجذرى بين اليهودية كدين قومى وبين الإسلام كدين إنسانى عالمى ، لم يكن واضحاً فى نظر البعض فى صدر الإسلام . وليس واضحا للكثيرين فى العصر الحالى .

فبعد الفتح الإسلامى لبعض البلاد وخاصة مصر والشام وفارس ـ فى عهد عمر ـ أراد بعض العرب من سكان المدينة فرض الجزية على جميع مواطنى هذه البلاد حتى وإن كانوا قد أسلموا ، بينما رفض عمر ذلك وقرر فرض الجزية على غير المسلمين وحدهم . فنظرة عرب المدينة فى مسألة الجزية كانت نظرة قبلية قاصرة ، تريد فرضها على غير العرب ، مسلمين كانوا أم غير مسلمين ؛ بينما نظرة عمر بن الخطاب نظرة دينية شاملة ، ترى فرضها على غير المسلمين ، سواء كانوا عربا أم غير عرب .

وهذه الرؤية الواعية الشاملة للدين لم تطل ، فلقد ارتد كثير من المسلمين إلى خلق الجاهلية وطباع الجاهلية فى فترة وجيزة بعد وفاة عمر بن الخطاب . بل إنه لمن الممكن القول ـ بناء على كثير مما ورد فى القرآن الكريم وأحاديث النبى (ﷺ) ـ إن الإسلام حاول كثيرا أن يكسر شوكة الجاهلية وأن يدفع عرب شبه الجزيرة إلى آفاق أوسع من التعصب القبلى والتناجز الشعوبى والتنابز الجاهلى. وإن كثيرا من أفعال النبى (ﷺ)

وأقواله كانت تراعى دائما أن هؤلاء العرب حديثو عهد بالوثنية ، قريبو عصر بالجاهلية ، ومن ثم لم يشأ أن يمس بعض عوائدهم أو أن يزيل بعض مفاهيمهم ، لعلمه ـ ببصيرته النفاذة و إدراكه السامى ـ بضعف النفس البشرية وصعوبة تخليها دفعة واحدة عن كل المفاهيم السابقة وجل العوائد السالفة . وهذا الذى بقى مع العرب المسلمين من مفاهيم الجاهلية وعوائد الوثنية نما مع بعض منهم حتى عادوا أدراجهم سراعا إلى حمية الجاهلية والتفاخر بالأنساب والتنابز بالقبائل .

ومع أن هذا حدث فى أواخر عهد الخلفاء الراشدين إلا أنه اشتد ونما فى عهد الخلافة الأموية . ففى هذا العهد حدث التفاخر الزائد بالعنصر العربى على باقى المسلمين كما وقع التعالى الشديد بالأسرة الأموية بالذات ، وكان ذلك وذلك على الضد من تعاليم الإسلام ، وعلى النقيض من صريح آياته : ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ .

فلو أن الأمويين ومن شايعهم من عرب شبه الجزيرة قد تشربوا روح الإسلام ولم يرتدوا إلى طباع الجاهلية لكانوا قد أدركوا أن التقوى وحدها هى أساس التمايز بين المسلمين لا الجنس ولا الشعب ولا القبيلة .

وقد أدى الاستعلاء بالعنصر العربى ـ خلافا لجوهر الإسلام ـ إلى ظهور نزعة مضادة، وبخاصة من الفرس ، مما انتهى إلى سفور الشعوبية (أو القومية بلغة العصر) وتغلبها على أى شعور دينى . وبذلك قام الصراع ـ وخاصة فى العصر العباسى ـ بين القومية العربية والقومية الفارسية ، ولم يعد الإسلام فى نظر المتصارعين دينا يوحد بين الجميع ، بل شعارا تقوى به القوميات ، وستارا تشتد من خلفه الشعوبية .

وكان لذلك الصراع الشعوبى والتحول بالدين إلى فكرة القومية ، آثار وخيمة جداً على الصعيد السياسى وعلى الصعيد الدينى ، سواء بسواء .

فعلى الصعيد السياسى ركن الخلفاء الأمويون والعباسيون إلى أن « الأئمة من قريش» ، وبذلك أصبح حقهم فى الخلافة مقدسا ، وصار من المتعين ـ فى هذا الفهم ـ أن تنحصر الخلافة فى قبيلة قريش ، سواء فى أسرة بنى أمية أيام الخلافة الأموية أم فى أسرة بنى العباس إبان الخلافة العباسية . وقد عمد الفرس فى محاربة هذه الفكرة إلى غزو

الخلفاء فى مضاجعهم والسيطرة عليهم منذ طفولتهم ، فكانت كل أمهات الخلفاء العباسيين - إلاثلاث منهن - من إماء (جوارى) الفرس وغيرهم . وإذا كان الفرس يعتقدون أنهم الأقدم فى نظام الدولة والأقدر على إدارة دفة الحكم ، فقد استولوا على الوزارة وعلى إمارة الجيش وسيطروا عليها وعلى كل المراكز الحساسة فى الدولة . وكلما ازداد الشعور القومى على الإحساس الدينى وتغلب الصراع الشعوبى على التوحد الإسلامى ، زاد الصراع بين القومية العربية والقومية الفارسية واشتد أواره وتنوعت أساليبه ، حتى أصبحت الخلافة - وخاصة فى العصر العباسى الثانى - للعرب اسما ، وأصبح الحكم للفرس واقعا وفعلا .

أما على الصعيد الدينى ، فقد أدى فهم الإسلام بالمنطق القومى وممارسته بالتعصب الشعوبى إلى قسمته إلى اتجاهين : الاتجاه السنى والاتجاه الشيعى .

والأصل أن التشيع اتجاه سياسى ، وتعبير أطلقه الحسن بن علىّ على أتباعه ممن تشيعوا لعلى بن أبى طالب وولديه الحسن والحسين ، ورأوا أحقية هؤلاء فى الخلافة دون بنى أمية . ثم أصبح التشيع بعد ذلك اتجاها دينيا اعتنقه الفرس - ليتميزوا به عن العرب - وخلطوه ببعض آرائهم وأفكارهم وتقاليدهم السابقة ، ومن ثم انقسم الإسلام إلى قسمين رئيسيين : الاتجاه السنى ، وهو اتجاه العرب وغيرهم ممن أصبحوا بالإسلام عربا كالمصريين وأهل شمال أفريقيا وغيرهم ؛ والاتجاه الشيعى ، وهو اتجاه الفرس أصلا ، وغالبية معتنقيه من أهل الفرس وممن تأثروا بهم .

وليس الفارق بين الاتجاه السنى والاتجاه الشيعى فارقا فى فهم بعض آيات القرآن أو بعض تعاليمه . فلو أن الخلاف خلاف دينى لما تعدى الأمر ذلك ، ولكن نظرا لأن الخلاف - فى جوهره قومى وعنصرى وشعوبى - فقد اشتد فى بعض الحالات واشتط فى الأخرى ، حتى أصبح الخلاف والاشتداد والشطط هو الأصل والأساس بين الاتجاهين، بصرف النظر عن الحقيقة ، طالما كان تعبيرا عن قوميتين متصارعتين وليس تعاونا مشتركا لفهم الدين وتطبيق تعاليمه . ويظهر الاشتداد فى الخصومة والرغبة فى التضاد والميل إلى المخالفة فيما قاله وفعله بعض علماء الشيعة من قصد الشذوذ عن أهل السنة على الإطلاق . وعلى سبيل المثال فقد قال الكلينى - أحد هؤلاء العلماء - كل ما خالف إجماع أهل السنة فهو صحيح . كما يظهر الشطط فى بعض المذاهب الشيعية

التى تعتنق وتنادى بمبادىء وآراء ، تعد من وجهة نظر أهل السنة ، مخالفة تامة ومناقضة كاملة لكل أسس الإسلام .

وقد ظل الجدل بين العربية والشعوبية (أو فهم الإسلام بالمنطق القومى) فترة ، حتى إذا ما جاء القرن الثانى عشر الميلادى كان التاريخ السياسى الإسلامى قد تحول لصالح الشعوبية تماما ، فأصبح هذا التاريخ تاريخا لسيادة شعب من الشعوب على غيره من باقى الشعوب الإسلامية ، فساد الفرس والروم والترك والمغول والتتار والكرد ، كل فى فترة أو فى دولة . وظل الحال كذلك حتى سيادة آل عثمان التى استمرت منذ القرن الخامس عشر حتى القرن العشرين ، فيما يعرف بالدولة العثمانية التى بدأت بنقل الخلافة العباسية إلى عاصمتها ثم نقلت الخلافة إلى بيتها فصارت الخلافة عثمانية .

ولقد كانت الخلافة العثمانية قومية شعوبية عنصرية أيضا ، أخذا بما أدى إليه تحول الفهم الإسلامى إلى القومية بدلاً من الدين ، وإلى العمل السياسى عوضا عن الفتح الروحى . ومع الوقت اشتدت عنصرية الخلفاء العثمانيين وعاملوا رعاياهم من العرب وغير العرب معاملة الحاكم القاهر الغازى الذى يتعالى بعنصره ويترفع بقوميته ، ولم يعاملوهم قط على أسس إسلامية تجعل الولاية من حق أى مسلم ، وتفرض على الحكام أن يعاملوا المحكومين كإخوان فى الدين على أسس إنسانية غير قومية وأخلاقيات إسلامية رفيعة .

ونتيجة لاشتداد القومية العثمانية (المغولية) وقيامها ـ بطبيعة الحال ـ على أسس شعوبية وعنصرية ليست دينية وليست إسلامية ، فقد ظهرت حركة القومية العربية ـ على أساس سياسى ـ منذ أوائل هذا القرن .

فلقد بدأت حركة القومية العربية الحديثة بثورة العرب على الحكم العثمانى سنة ١٩١٦ (أثناء الحرب العالمية الأولى) ثم حققت أولى نتائجها العملية بقيام جامعة الدول العربية (فى ٢٢ مارس سنة ١٩٤٥) .

وقد سعدت الدول العربية جميعا بقبول مصر فكرة القومية العربية والمساعدة فى تأسيس جامعة الدول العربية ، واعتبرت ذلك إضافة عظيمة لرصيدها ، لموقع مصر الفريد بين المشرق العربى والمغرب العربى ، ولكونها طليعة البلاد الأفريقية ذات الشعوب أو التجمعات الإسلامية ، ولثقل مصر السياسى والثقافى والعلمى والأدبى

والفكرى والفنى الذى كان مؤثرا فى العرب جميعا ؛ ولكثافة ودربة سكان مصر ، ولأن الدخل القومى المصرى فى ذلك الوقت كان يساوى ثلاثة أضعاف الدخل القومى لكل البلاد العربية مجتمعة .

ونتيجة ذلك كله أصبحت مصر ـ بطبيعة الحال ودون أى منازع ـ زعيمة الدول العربية والقائد الفعلى لجامعة الدول العربية .

ثم حدث نتيجة تأميم قناة السويس والعدوان الثلاثى على مصر (سنة ١٩٥٦) أن اشتد تيار القومية العربية وعلا موجها ، وأصبح كثير من العرب يتطلعون إلى توحيد العالم العربى ـ سياسيا ـ تحت زعامة الرئيس جمال عبد الناصر . وليس من شك أن مثل هذا الاتجاه كان يشكل خطرا شديداً على بعض نظم الحكم فى العالم العربى ، لما كان يعنيه من تقويض كل أساس لها شرعى أو فعلى ، فحدث شقاق فى هذا العالم قسمه قسمين :

فالقسم الأول منه : كان بزعامة الرئيس عبد الناصر ، يرفع راية القومية العربية ، ويعمل على إقامة دولة عربية موحدة ، ويتبع ما أسماه بالاشتراكية العربية ، ويسمى نفسه بالاتجاه التقدمى بينما يقول خصومه إنه اتجاه علمانى يوالى الاتحاد السوفيتى (يقصدون بذلك تأويل معنى العلمانية على ما يفيد مضادة الدين) .

القسم الثانى منه : كان يضم النظم الأخرى التى كانت تفضل التكتلات الإقليمية بدلاً من الوحدة الشاملة ، وترفض الاشتراكية نظاما ، ويسمى نفسه بالاتجاه الدينى أو المحافظ أو التقليدى ، بينما يقول خصومه إنه اتجاه رجعى يخدم الاستعمار الغربى .

وهكذا كان نشوء الصدع فى القومية العربية وظهور تيارين داخل العالم العربى مظهراً للصراع بين الكتلة الشرقية بقيادة الاتحاد السوفيتى والعالم الغربى بزعامة الولايات المتحدة ، وهو صراع ظل يشتد حتى أسفر عن ظهور القومية الإسلامية أو الشعوبية الإسلامية من جديد .

فخلال الحرب بين التيارين فى العالم العربى ركنت السعودية إلى الإسلام تحارب به الاتجاه المناوىء ، وتقول عنه إنه اتجاه ملحد (أو على الأقل غير إسلامى) يوالى دولة

كافرة تنكر الدين ، ويطبق الشيوعية التى يرفضها الإسلام ـ وإن كان هذا التطبيق يأخذ اسم الاشتراكية .

وفى سبيل تقوية هذا الاتجاه أنشأت السعودية المؤتمر الإسلامى ليضم جميع الدول الإسلامية ، كما أسست الرابطة الإسلامية لتعمل على مستوى الشعوب الإسلامية من خلال المؤسسات المالية والتجارية ودور النشر والطباعة وبعض العلماء والكتاب .

وقد أدرك الرئيس عبد الناصر أهداف المؤتمر الإسلامى والرابطة الإسلامية فعمل على حربها ورفض انضمام مصر إلى المؤتمر الإسلامى سنة ١٩٦٦ ، غير أنه عاد بعد هزيمة يونيو سنة ١٩٦٧ وقبل هذا الانضمام فى سنة ١٩٦٩ .

إن هزيمة ٥ يونيو سنة ١٩٦٧ كانت هزيمة واقعية لتيار القومية العربية الذى كان يتزعمه الرئيس عبد الناصر ، كما كانت فرصة طيبة لخصومه أحسنوا استغلالها ، ثم ساعدتهم الظروف التالية على تقويض فكرة القومية العربية ليستبدلوا بها فكرة القومية الإسلامية ، وكلتا الفكرتين سياسية جوهرا ومظهراً .

وقد كان من نتائج هزيمة سنة ١٩٦٧ أن استولى الإسرائيليون على القدس القديمة وهى مدينة ذات شأن لدى المسلمين ، فهب المسلمون فى جميع أنحاء العالم فزعين لذلك ، ورأى قادة العرب ـ من كلا التيارين ـ الاستفادة من هذا التضامن الإسلامى مع العرب فى صراعهم مع إسرائيل ، وبذلك أصبحت المواجهة مواجهة إسلامية يهودية ، وليست عربية إسرائيلية كما كانت من قبل ، وهو ما أعطى وزنا أكبر لتيار القومية الإسلامية .

وعندما ولى الرئيس أنور السادات حكم مصر كان يستهدف إبعاد الخبراء الروس من مصر ، وإنشاء صداقة مع الغرب ، ومع الولايات المتحدة بالذات ، ومحاربة إسرائيل لتقويض أسلوب اللاسلم واللاحرب الذى كان سائدا والذى كان ضد مصالح مصر والعرب . وفى سبيل ذلك عمل على جمع شمل العرب وعلى موالاة السعودية بالذات زعيمة التيار الذى كان يناوىء الرئيس عبد الناصر ، خاصة بعد أن أصبح لها ثقل سياسى ومالى عالمى بزيادة ضخ البترول وتراكم فوائضه . وعندما عارض الناصريون والاشتراكيون الرئيس السادات لما استبانوه من نواياه فى الابتعاد عن التحالف مع الاتحاد

السوفيتي ، وقف أعضاء الجماعات الإسلامية في الجامعات بالمرصاد لزملائهم من الناصريين والاشتراكيين واعتدوا عليهم اعتداءات مادية ، فأصبحوا بذلك أدنى إلى اتجاه النظام وأقرب إلى أجهزته وأدخل في حمايته ، فنشطوا في ذلك وهم يستهدفون في النهاية العمل لحسابهم ولداعي أغراضهم وحدها . وكان بجوار الرئيس السادات بعض أعضاء جماعة الإخوان المسلمين فأقنعوه بتأمين هؤلاء وإعادتهم إلى نشاطاتهم - التي كانت محظورة في عهد الرئيس عبد الناصر - فعاد كثير منهم من السعودية وغيرها من البلاد العربية التي كانوا قد هاجروا إليها في العهد السابق ، وبدأوا يمارسون أنشطة سياسية ومالية وتجارية ، وكان هوى الكثير منهم لم يزل مع البلاد التي آوتهم عند المحنة وأعطتهم وقت الشدة فكان من ثم بقلبين ؛ قلب واهن مع مصر التي ضعف ولاؤه له ، وقلب قوي مع البلد الذي استضافه وآواه وأعطاه وأصبح له فيها روابط شخصية واقتصادية وسياسية وغيرها .

لهذه الأسباب، ولأسباب أخرى لا يتسع المجال لذكرها ، بدأ تيار القومية الإسلامية يعمل في مصر من جديد ، بأسلوب جديد وولاء جديد ، وبصورة مكثفة وعريضة ونشطة . وساعد هذا التيار أن سياسة الانفتاح الاقتصادي سمحت بإنشاء عدة مصارف ادعت أنها مصارف إسلامية بينما هي تنتهج أساليب الحيل وتغيير الأسماء وتبديل المسميات لإضفاء الشرعية على التصرفات التي يقولون إنها غير إسلامية . يضاف إلى ذلك كله أن زيادة أسعار البترول فتحت أسواق العمل في البلاد العربية فامتصت عدداً كبيراً من أبناء مصر عملوا في هذه البلاد فتأثروا بالأفكار القومية التي تنتشر فيها ، ولو دون وعي منهم أو إدراك لما يحدث .

وهكذا وجد التيار القومي الجديد مناخا ملائما في مصر فجهد إلى العمل على تحقيق أهدافه - حتى ولو كانت مضادة لأهداف مصر معارضة لمصالح المصريين - من خلال مراكز المال والنشر والإعلام ، وعن طريق بعض العلماء الذين أصبحوا مستشارين للمصارف الإسلامية يقتضون منها مكافآت طائلة ، أو الذين عملوا أو مازالوا يعملون أو لعلهم يتطلعون إلى العمل خارج مصر بمرتبات أومكافآت أو منح يسيل لها لعابهم .

ولأن هذا التيار في أساسه وفحواه وأهدافه تيار قومي وليس تيارا دينيا ، تيار سياسي وليس روحيا ، فقد ألح على الهدف السياسي وحده ، وأصبح يعمل في كل مكان على

الوصول إلى السلطة بأى طريق ، وقدم نموذجا واحداً على أنه المثال الأفضل للحكومة الإسلامية ، ولم يسمح أبدا بمناقشة هذا النموذج وبيان ما فيه من خطأ وقصور ؛ بل إنه تطرف فطابق بين هذا النظام والإسلام كما طابق بين بعض التقاليد والعادات العربية (حتى وإن كانت جاهلية) وبين المبادىء والأخلاقيات الإسلامية ، فصار من يتعرض لذاك النظام بالنقد ـ فى نظره ـ خارجا عن الإسلام ، كما أصبح من يتناول هذه العادات والتقاليد بالتحليل ـ فى تقديره ـ كافرا مرتداً .

ومن جانب آخر ، فإن التيار ـ لأنه قومى سياسى وليس دينيا روحيا ـ لم يقدم أية دراسات جادة أو إضافات مبتكرة أو استحداثات جديدة أوبرامج شاملة للإصلاح السياسى والاجتماعى والروحى فى العالم الإسلامى والعالم كله . وإنما اقتصر على التلاعب بالألفاظ والتماحك بالكلمات ، وانتهى إلى ما أسماه « أَسْلَمَة » العلوم والأجهزة والمناهج والمصارف (أى جعلها إسلامية ، غير عالمية) ، كأنما مجرد إطلاق لفظ الإسلام ـ ادعاء ونفاقاـ يجعل العلوم أو يحول الأجهزة أو يبدل المناهج أو يغير المصارف إلى الإسلام ، وكأنما إطلاق لفظ الإسلام ـ غشا وخداعا ـ على نظام سياسى فاسد ، أو نظام اقتصادى مخادع ، أو مشروع تجارى مستغل ، يضفى عليه سداد الإسلام وصلاحه .

وبهذا التحريف والتلاعب تحول كل شىء إلى تدمير روح الإسلام وتزييف جوهره وتبديل أهدافه لصالح القومية الجديدة والشعوبية العائدة .

وفى مصر رفع هذا التيار شعار « تطبيق الشريعة » دون أن يقدم أية دراسة جادة فى هذا الصدد ، أو أية مقارنة صحيحة بين القانون المصرى والفقه الإسلامى الذى يطلق عليه خطأ تعبير الشريعة الإسلامية . ودعا التيار إلى ما أسماه حكم الله ، والله سبحانه يعلم ـ كما أنهم يعلمون ـ أن الذى يحكم هم الناس وأن الذى يعارض هم الناس ، وأن الشعارات ترفع للخداع والتمويه والتضليل لا غير .

ولربما كان بعض من ينقادون إلى هذا التيار مخدوعين بالعبارات البراقة عن تطبيق الشريعة التى يقال إنها تصلح كل شىء فجأة دون عمل أو اجتهاد ، أو بالمناداة بحكم الله الذى يحلم كُل بأن تحل به الجنة على الأرض دون ما اتباع لسنته تعالى فى الفعل الإيجابى السليم والعمل الواعى القدير ؛ لكن لاشك أن ثمة بعضا آخر مُغْرض يقول

ما لا يفعل ، ويدعى غير ما يعرف ، ويزعم ما هو موقن بأنه سراب ، ويعلن أنه يعمل لوجه الله ، والحق أنه يعمل من أجل السلطة والمال .

وإذ كان الدين يجمع والقومية تفرق ، وكان الدين واحدا والقوميات عديدة ؛ فإن تحويل الإسلام من دين إنسانى إلى قومية عربية استدعى بالضرورة والتلازم ، ظهور قومية أخرى منافسة ، هى القومية الفارسية ، فعادت إلى الإسلام تلك الشعوبية القديمة التى بددت روحه وفرقت شمله وشتت جمعه وضيعت قواه ، حين تحول إلى دويلات متعددة وشعوبيات متنافرة وقوميات متناحرة ، إبان نهضته وفى عنفوان شدته، ومن قبل أن يقوم بذلك مستعمر غربى أو طامع شرقى (شيوعى) .

ففى سنة ١٩٧٩ قامت الثورة الإيرانية التى أطاحت بالنظام الامبراطورى الذى زعمت أنه كان نظاما فارسيا عنصريا غير إسلامى ، ثم أقامت ما أسمته بالحكومة الإسلامية . وإن هى إلا فترة حتى أسفرت عن حقيقتها ، فإذا بها قومية فارسية تنتهج كل خطى الحكم السابق ، ولكن تحت اسم الإسلام ، وادعت أن نموذج الحكم فيها هو النموذج الأمثل للحكومة الإسلامية (دون أن تأخذ فى الاعتبار الفارق بين الشيعة التى تعتبر الإمامة السياسية ركنا من الدين ، والسنة التى تؤمن بعكس ذلك) . وبدأت فى تصدير هذا النموذج إلى البلاد الأخرى ، فى جولة جديدة للصراع بين القومية العربية والقومية الفارسية وقداستظلت كل منهما براية الإسلام وادعت العمل من أجله ، وفى دورة ثانية للنزاع بين الاتجاه الشيعى والاتجاه السنى وقد رفع كل منهما راية الإيمان وادعى أنه هو وحده الصحيح والغالب .

وكان لابد أن يأخذ هذا النزاع وذلك الصراع شكله المحتوم ، فوقعت الحرب بين القومية العربية بقيادة العراق العسكرية ، والقومية الفارسية المتمركزة فى إيران ؛ وهى حرب دامت وقتا طويلا ، وحتى إن خمدت فإن الصراع بين القوميتين سوف يتخذ أشكالا أخرى وأساليب مختلفة وأوضاعا متفرقة .

فكأن فهم الإسلام بمنطق سياسى ، منذ فجر التاريخ الإسلامى ، وتغليب القومية على الدين ، أدى إلى تشتيت روح الإسلام وتفتيت أمته إلى جماعات وقبائل وشيع ودويلات . ولأن هذا الفهم السقيم هو الذى يساعد بعض الحكام وهو الذى يساند

الأحزاب فقد اشتد وغلب حتى بدا من فرط بروزه ـ وإخفاء حقيقة الإسلام وراءه ـ كما لو كان هو بذاته الإسلام دينا وشريعة وفهما وحياة .

ومن خلال الاتجاهات المعاصرة لتسييس الدين ـ وهى التى قامت على ذات المنطق القبلى وبذات الأسلوب الحزبى ـ فقد عاودت القبلية الظهور تحت اسم القومية الإسلامية ، وبدأت الحزبية فى الرجوع إلى الساحة تحت أسماء إسلامية متعددة ، كلها تقوم على فكرة القومية أساسا ، وتعمل من أجل القومية وحدها ، لا من أجل الدين أو الشريعة .

وأظهر القوميات المعاصرة (حتى الآن) قوميات ثلاث ، من المرجح أن تتزايد فيما بعد . وهذه القوميات هى القومية الإسلامية العربية ، والقومية الإسلامية الفارسية ، والقومية الإسلامية الأفريقية .

فالقومية الإسلامية العربية تقوم أساسا فى البلاد العربية .

وهذه القومية الإسلامية العربية تطابق بين التقاليد والتصرفات العربية وبين المبادىء الإسلامية ، مع أن التقاليد والتصرفات العربية المعاصرة قد تكون فى كثير منها تقاليد جاهلية تجد أساسا لها وتعبيرا واضحا عنها فى الشعر الجاهلى والأدب الجاهلى ، ولا تجد أى سند لها فى القرآن الكريم أو فى السنة النبوية ؛ غير أن المقصود هو إشاعة تقاليد معينة وذوق خاص وأسلوب بذاته للفهم والعمل زعما بأنها هى بذاتها المبادىء والمناهج الإسلامية ، وبقصد تقويض أية ثقافة أخرى وأى تقاليد أو أساليب أو أذواق مخالفة .

وتقدم هذه القومية نموذجا للحكم على أنه النموذج الإسلامى الأمثل ، فتعمل بذلك على تقويض نظم الحكم الأخرى (التى يقال إنها عَلمانية) حتى تصبح نظم الحكم فى البلاد الإسلامية كلها نموذجا واحدا يخضع للنموذج الأمثل فى تقديرهم . وقد رفعت شعاراً ظاهره الإسلام وباطنه القومية ، ترمى إلى أن تتخطى به أية وطنية وتتجاوز كل انتماء وتتعدى أية جنسية ، فتصبح القومية الإسلامية الجديدة هى الوطنية وهى الانتماء وهى الجنسية ، ومن ثم يتخلى كل عن وطنه ويتولى عن شعبه ويتنصل من تاريخه ويتراخى عن جنسيته ويفتر فى انتمائه ، ويصبح الولاء كل الولاء لمركز هذه القومية والشعوبية مادام ثم اعتقاد أو توهم أو تشدق بأنها مركز الإسلام ، وأنه بالإسلام

يتعتق كل من أية رابطة دنيوية وينسلخ من كل علاقة وطنية ؛ فى حين أنه فى الحقيقة والواقع يلتصق برابطة قومية تتظاهر بالدين ، ويتبع علاقة شعوبية تتماحك فى الإسلام؛ ويندمج فى تيار سياسى غير روحى ، ويندرج فى مؤسسات خطرة على صميم الإسلام ومستقبل الشعوب ومصائر الأوطان .

والقومية الإسلامية الفارسية هى قومية الفرس ومركزها إيران ، وإن كانت قد انضمت إليها ليبيا ، على المستوى السياسى ، فأصبح ثم محور آخر هو محور إيرانى ليبي . ويهاجم هذا المحور القومية الإسلامية العربية ـ على أسس شعوبية أساسا وعلى أسس من المذهبية الدينية كذلك ـ فيصف أصحاب هذه القومية العربية بأنهم قرشيون عنصريون ، لم يمدنهم الإسلام ولم يحضرهم الدين ، وأنهم ارتدوا إلى الجاهلية الأولى بأخلاقهم وتصرفاتهم وأغراضهم ، وعادوا أدراجهم إلى عصر ما قبل الإسلام ، يظنون أن القبلية العربية أسمى من الدين ، وأن النعرة الشعوبية أرفع من الإسلام ؛ ويتوهمون أن الإسلام هو العرب ، وأن العرب هم المسلمون ، وأن من عداهم تبع لهم .

وتعمل هذه القومية الفارسية على تثبيت صورة الحكم فى إيران على أنها النموذج الإسلامى الأمثل ، كما تعمل على تصديرها إلى باقى البلاد الإسلامية وخاصة المجاورة لها ، مدعية أن نظام الحكم فيها نظام ثورى فى حين أن النظم الأخرى ـ التى تبتغى تقويضها ـ نظم رجعية عميلة للاستعمار . ولقد أصبح وصولها إلى الحكم عن طريق تكثيف المظاهرات الشعبية مثلا تتطلع إليه حركات إسلامية كثيرة ، كما صار أسلوبها فى الحكم بواسطة آيات الله (رجال الدين) مطمعا للكثيرين ومطمحا لهم .

وعلى الصعيد الدينى ، فإن القومية الإسلامية الفارسية تنزع إلى نشر الاتجاه الشيعى على اعتقاد أنه هو الاتجاه الإسلامى الصحيح وأن مذاهب السنة جميعا مذاهب ضالة ، وأن الشيعة هم المؤمنون حقا ومن عداهم فى حاجة إلى هداية ، وأن التاريخ الإسلامى كله ـ منذ وفاة النبى ﷺ سار فى طريق خاطىء ضل وأضل ، ولن يعود إلى الصواب أبداً إلا إذا ابتدأ من جديد ، فغلب الاتجاه الشيعى وقضى على الاتجاه السنى تماما .

وعلى الرغم من الخلافات المذهبية العميقة بين الاتجاه الشيعى والاتجاه السنى ، فإن بعض جماعات تسييس الدين فى البلاد السنية ومنها مصر تأثر بشدة ببعض أفكار الشيعة ونظمها ، مثل فكرة عودة المهدى المنتظر ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت

جورا، وبأسلوب التنظيم ـ وخاصة التنظيم السرى ـ للجماعات ، وبإضفاء نوع من العصمة الفعلية والقداسة الواقعية على زعمائهم وعلى بعض علماء العلوم الدينية الذين سموهم خطأ علماء الدين وعاملوهم معاملة رجال الدين فى المسيحية وآيات الله عند الشيعة ، هذا فضلا عن الادعاء بأن النظام السياسى من صميم الدين .

والقومية الإسلامية الأفريقية قومية ناشئة ظهرت فى الولايات المتحدة نتيجة الظروف التاريخية والواقعية والقانونية لأوضاع الأمريكيين السود فيها ، ولم تزل تبحث لها عن ملامح وأهداف . ولقد أراد هؤلاء السود ـ رداً لواقعهم وظروفهم ـ أن يبحثوا لهم عن شخصية تميزهم عن الأمريكى العادى ، وأن يُوجدوا لهم هوية تصنفهم من الحضارة الغربية . وفى البداية لجأوا إلى شعار أفريقيا ، فكانوا يقولون إنهم الأمريكيون الأفريقيون، ويضعون رسما لقارة أفريقيا داخل خريطة الولايات المتحدة كشعار لصيحتهم ، ولم يكن ذلك كافيا لتحقيق ما يرمون إليه من إيجاد قومية جديدة لهم أمام القومية الأمريكية ، يمكن أن يجدوا فيها أنفسهم ويعبروا بها عن ذواتهم . وإذ كان الإسلام ـ فى صورته المعاصرة ـ قومية سياسية فقد التفتوا إليه ووجدوا فيه بغيتهم ، ومن ثم استعاد بعض منهم الإسلام كدين له كما اعتنقه آخرون ، وهم يهدفون بذلك إلى ما تهدف إليه القوميات الإسلامية الأخرى ، من أن يكون الإسلام لهم قومية تناوىء أية قومية أخرى ، وخاصة القومية الأمريكية .

والصيغة السياسية فى هذه القومية أوضح منها فى القوميات الأخرى ـ التى تختلط فيها السياسة بالدين ـ نظرا لظروفها وتاريخها ، فإذا بصلتها بالدين ـ على اختلاف أجنحتها ـ واهنة ضعيفة ومعلوماتها عنه قشور ومظاهر ، وممارستها له شكليات فاترة . ولم تأخذ الإسلام أساسا إلا من خلال الصيغة السياسية التى تجعل منه مواجهة للقومية الأمريكية ، ومناوءة للحضاراة عامة ، وحركات للعنف المادى والمعنوى .

وتعمل كل من القوميتين العربية والفارسية على جذب القومية الإسلامية الأفريقية إلى صفوفها والسيطرة عليها ، بتقديم المعونات المالية أو توطيد العلاقات الشخصية أو ما إلى ذلك ، بقصد أن تتوصل إلى تكوين نفوذ قوى لها داخل الولايات المتحدة ومن مواطنيها أنفسهم ؛ يساعدها فى ذلك أن القومية الإسلامية لابد أن تؤدى إلى استقطاب أتباعها من الولاء لأوطانهم والمحبة لمواطنيهم إلى الولاء لدولة أخرى هى قائدة القومية ـ

عربية كانت أم فارسية - وإلى اعتبار أبناء هذه القومية أقرب لهم من مواطنيهم وأدنى إلى قلوبهم من ذويهم .

وهكذا أدى قصر الإسلام على الصيغة السياسية وحدها واختزاله فى المفهوم القومى لا غير إلى أن أصبح حركات سياسية متنافرة وقوميات عنصرية متصارعة ، تفتقد سماحة الدين وشموله وإنسانيته وانفتاحه للجميع وتشربه للحضارة وإنتاجه لها ، وأصبح المد الإسلامى المعاصر مفتقدا للوحدة فى العمل والتناسق فى الهدف ، فهو - فى حقيقته - تيارات متعددة عفوية بلا مناهج محددة ولا أهداف واضحة ، تتربص ببعضها البعض وتحارب كل منها الأخرى ، وهى تتسم بصفات القومية الشعوبية العنصرية البغيضة من ضيق الأفق ومحاربة الجميع واتباع العنف ومضادة القوميات أو الدول الأخرى ، وأحاسيس الاضطهاد الكاذب ومشاعر الإحباط المستمر التى قد تدفعها - كرد فعل طبيعى - إلى الأسلوب الهجومى على كل شىء ، والتعالى الرخيص بالذات أو بالماضى .

إن أنصار القومية الشعوبية العنصرية الجاهلية ينكرون الحديث الشريف : « حب الوطن من الإيمان » ويرفعون شعارات غامضة غير مدروسة بضرورة « تطبيق الشريعة» وبأن « الحاكمية لله » . وهذه الشعارات جميعا تهدف إلى إضعاف الولاء الوطنى ونقله إلى مراكز القومية الجديدة وسدنتها ، كما ترمى إلى تدمير النظام القانونى والتراث القضائى دون أن تقدم بديلا مدروسا بدقة ومفحوصا بحياد ، وتقصد إلى تقويض نظم الحكم جميعا وجعل الحكام دمى فى أيدى قادة القوميات وكهانها ، وخيوطا يلعب بها هؤلاء لحساب القبيلة - أيا ما كانت هذه القبيلة - ومصالحها .

إن الإسلام فى خطر داهم ، وإن مصر فى خطر عظيم .

فالاسلام يُحَرَّف بدعوى القومية ، ويُسَيس لأهداف حزبية ، ومصر تتعرض إلى تخريب روحها وتدمير روابطها ومحو تاريخها ، ليصبح أبناؤها رعايا قومية أخرى ، تماحكا باسم الدين وادعاء براية الإسلام . والبعض يعمل لهذا الغرض فى وضوح واجتراء ، عمالة لمراكز القومية الجديدة خارج مصر ، أو جهالة بكل ما يجرى ويراد ، أو تزلفا لقوى المال التى تعطى بسخاء شديد وتمنح جهرة وخفية ، أو تملقا لتيارات تجأر بالصوت دون ما عقل وتهدد بالويل والثبور من يكشف أمرها ولا يجرى على هواها .

وإن واجب مصر الوطنى والدينى أن تتنبه لذلك كله ، أو توضح بيانه للجميع ، وأن تعمل بكل قواها على إعادة الإسلام إلى جوهره النقى وأصله السليم ، دينا عاما شاملا إنسانيا حضاريا ؛ بلا قومية متعصبة ولا شعوبية جاهلة ولا عنصرية كريهة ولا قبلية متخلفة ولا سياسية متحيزة ولا حزبية بغيضة .

الإسلام الذى يصبح منارة الإنسانية وشعلة للإيمان وقدوة للحضارة وملاذاً لكل فرد . يجمع ولا يفرق ، يؤمن ولا يهدد ، يتفاهم ولا يرفض ، يتعاون ولا يواجه ، يسالم ولا يعادى ، يؤاخى ولا يخاصم ، يعمل ولا يقف ، ينتج ولا يتخلف ، يسمو ولا يتدنى .

ذلك هو الإسلام الصحيح الذى ينفذ إلى اللب من كل شخص وإلى الصميم من كل فؤاد ، فيغير منه إلى الأحسن دائما ، ويبدل منه إلى ما هو أفضل دوما ، ويدفعه إلى أن يعنى بالجوهر والأصل واللب والمعنى فى كل شىء ، فلا يتعلق بالمظهر وحده أو بالفرع الواهن الغامض أو بالشكل دون غيره أو باللفظ الفارغ البراق .

حقيقة شعار
« الإسلام دولة ودين »

(*) نشرت هذه المقالة بجريدة أخبار اليوم بتاريخ ١٣/ ٧/ ١٩٨٥ .



فى أعقاب الحرب العالمية الأولى اهتزت الأرض تحت عرش الخلافة الإسلامية (التى كانت قد آلت إلى العثمانيين ، واستقرت معهم فى الآستانة) نتيجة لهزيمة الامبراطورية العثمانية فى الحرب وأثرا لمطالب الإصلاح الداخلى ، مما كان يلوح معه احتمال خلع الخليفة وإلغاء نظام الخلافة ؛ وهو ماحدث فعلا بعد ذلك .

وبعد إلغاء الخلافة فزع كثير من المسلمين من النتائج التى كانت بوادرها تلوح فى الآفاق ، ورأوا أن الخلافة هى المحور الذى يمسك كل بلاد العالم الإسلامى ، وأن فى خلع الخليفة أو إلغاء الخلافة ما يبدد هذا العالم قِطَعاً ، فالتفت عواطفهم حول فكرة الخليفة واهتاجت مشاعرهم نحو معنى الخلافة ، وقد نسوا أو تناسوا ما نشأ عن الخلافة - وطوال التاريخ الإسلامى بعد الخليفتين الراشدين أبو بكر وعمر - من مآسٍ وفتن وحروب أساءت إلى المسلمين وداخلت عقائدهم ، وغفلوا أو تغافلوا عن المظالم والمحن والمفاسد التى كانت من صميم الخلافة العثمانية والتى سامت بها المسلمين سوء العذاب .

وخلال هذا الجو المحموم بالعواطف الجياشة والمشاعر الهائجة ظهر بحث فى مجلة المحاماة الشرعية للدكتور عبد الرازق السنهورى (أكتوبر ١٩٢٩) عنوانه (الدين والدولة فى الإسلام) تضمن فى أول فقرة منه عبارة « الإسلام دولة ودين » وكان الهدف من المقال تقديم شعار أكثر منه تحليل موقف ، وإلهاب العواطف والمشاعر بدلاً من استثارة العقل وملكة النقد وقدرة التحليل .

ولأن العواطف كانت جامحة والمشاعر كانت فائرة ، ولأن القول براق يميل إليه كل

مسلم فى ظروف محنة الخلافة ، ولأن الشعار غامض يمكن تأويله حسب أى موقف أو تفسيره طبقا لأى غرض ؛ فقد شاع القول وفشا الشعار ، حتى تلقفته دعاوى كانت تهدف من ورائه إلى دخول معترك السياسة ، وقد دخلتها بالفعل من خلاله ؛ وكانت ترمى به إلى تغيير نظم الحكم فى البلاد الإسلامية ـ ومنها مصر ـ وهو أمر ظهر بعد ذلك منها ووضح .

وعلى الرغم من ذيوع الشعار وانتشاره وما اكتسبه من شحنات وجدانية متتالية نتيجة ظروف متعددة ، ومع أنه كانت له آثار بعيدة المدى على الصعيد السياسى والاجتماعى ، فإن أحداً لم يحاول وضع تعريف له أو بيان ما يُقصد منه أوتحديد ما يهدف إليه أو وضع برنامج وافٍ شافٍ لأسلوب تحقيقه وأبعاد هذا التحقيق . فالذين يرفعون الشعار لا يريدون ، أو لا يعرفون ، أو لا يستطيعون ، وضع التعريف أو تقديم البرنامج ؛ لأنهم من الغموض يعملون كيفما شاءوا ، ومن الهلامية يقولون أى قول ، ومن الغيام يتخذون سترا لأية فتنة أو إثارة . أما غيرهم ، فإنهم حيارى أمام الشعار يستبينون غموضه ، لكنهم ربما لا يستطيعون فض هذا الغموض أو يخافون الدخول فى محاذير معروفة ومفهومة ، وقد حدثت محاولة فى هذا الصدد لكنها لم تكن على أساس علمى ، وإنما أضافت إلى الشعار شعارا آخر يقول : (إن الإسلام دولة ودين . لكن لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة) . فبدت غير واضحة ولا ناجحة ، لغموض الشعارين معا وللتضارب الكائن فيما بينهما .

وفى واقع الحال أن شعار « الإسلام دولة ودين » يحتمل معانى عدة يمكن أن تُجمل فى أربعة :

* فهو قد يعنى أن نظام الحكم فى البلاد الإسلامية ـ ومنها مصر ـ هو من صميم الدين الإسلامى .

* وهو قد يعنى أن السياسة من الدين ، وأن العمل السياسى هو عمل دينى ، وأنه لا فارق بين الدين والسياسة ، وأن ضحية العمل السياسى شهيد عند الله .

* وهو قد يعنى أن تقوم الدولة الإسلامية ـ أية دولة ـ على النظام الإسلامى التاريخى ، سواء كان قانونيا أو فقهيا ، أى أن تطبق الشريعة الإسلامية أو شرع الله .

* وهو قد يعنى أن يكون الأساس فى الدول الإسلامية - ومنها مصر - المنهج الإسلامى والنظام الخلقى الإسلامى ، والتقاليد والعادات الإسلامية .

* فإذا كان المقصود من الشعار أن نظام الحكم فى البلاد الإسلامية - ومنها مصر - هو من صميم الدين الإسلامى ، فهو خطأ شديد فى الفهم وخطر أشد على الدين ، فالقرآن الكريم لم يتضمن أية آية تتعلق بالحكم (السياسى) أو تحدد نظامه ، ولم تتضمن الأحاديث الشريفة أى حديث فى هذا الصدد . ولو كانت ثمة آية - ولو واحدة - أو حديث - صريح واضح - لاحتج به أحد الصحابة أو المهاجرين أو الأنصار إثر وفاة النبى ﷺ أو عند استخلاف أى من الخلفاء الراشدين الأربعة .

والله تعالى عليم بعباده حكيم بهم ، قصد من ذلك أن يكون نظام الحكم فى الإسلام مدنيا (أى نابعا من إرادة الشعب) ، لا دينيا (أى صادرا عن إرادة ربانية أو تفويض إلهى) ، لأن البشرية عانت كثيرا - ولا تزال تعانى - من الحكم الذى يدعى الاستناد إلى سلطة السماء ويركن إليها كى يضفى على الحكام عصمة وحصانة يسيئون بها إلى المحكومين أبلغ إساءة ويطابقون بين إراداتهم وإرادة الله ، فيزعمون - خطأ وافتئاتا - أن أفعالهم هى إرادته سبحانه (وحاشا ما يأفكون) .

ومعنى أن نظام الحكم فى الإسلام مدنى يقوم على إرادة الشعب وليس دينيا يستند إلى أى أمر علوى ، هوالمعنى الذى فهمه صحابة الرسول والمسلمون الأوائل . فقد قال أبو بكر (الخليفة الأول) عندما وُلى الخلافة : « . . وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعينونى وإن أسأت فقومونى » . وقال عمر بن الخطاب (الخليفة الثانى) : « إن رأيتم فى اعوجاجا فقومونى » أى أنهما وضعا الأساس للحكم الإسلامى ، بأن يكون صادرا عن الناس ، وأن للناس مراقبة الحاكم وتقويمه .

ولعل ما أوجد الخلط فى عقول البعض أن أبا بكر الصديق لُقّب بلقب الخليفة ، فظن البعض خطأ أن لفظة « خليفة »تعنى أنه خليفة النبى ﷺ له كل حقوقه ومنها الرياسة الدينية . والواقع أن لفظة « خليفة » التى لُقب بها أبوبكر تعنى من تبع النبى وتلاه فى الزمن ولا تفيد معنى خلافة النبى فى كل حقوقه . يؤيد ذلك أن عمر بن الخطاب لُقب إثر مبايعته خليفة خليفة رسول الله ، أى أن أبا بكر هو خليفة « رسول الله »، وعمر هو خليفة أبى بكر ، بمعنى أن كلا يخلف سلفه ولا يخلف رسول الله فى

حقوقه . وقد روى عن أبى بكر أنه قال : « أنا خَالِفُ النبى ﷺ ولست خَلَفَه » أى أنه تَبِع النبى ﷺ فى الزمن ولم يخلفه فى حقوقه .

وجمهرة الفقهاء المسلمين متفقون على أن نظام الحكم فى الإسلام ليس من أصول الدين أوالشريعة . والذى يقول بعكس ذلك هم الشيعة (لا السنة) لأنهم يضيفون إلى أركان الدين الخمسة ركنا سادسا هوالولاية ، أى ضرورة أن يتبع المسلم الشيعى إماما وإلا أصيب إسلامه بثُلْمة . فهذا المعنى هوالذى جعل الإمامة أو الخلافة أو الرياسة « أى نظام الحكم » فى تقديرهم واعتقادهم هو من صميم الإسلام .

وقد نشأت كل المباحث الخاصة بنظام الحكم « أو الإمامة » فى فقه الشيعة أولاً ، ثم انتقلت بعد ذلك إلى الفكر السنى بأغلب مفاهيمها بل وإصطلاحاتها وتعبيراتها ، وهوأمر أدى إلى خلط فى فهم كثير من المسلمين ، فاعتقدوا ـ خطأ ، كما يعتقد الشيعة ـ أن نظام الحكم هو من صميم الإسلام ، ورتبوا على ذلك نتائج بعيدة عن روح الإسلام وغريبة عن أحكامه .

وقد زكى هذا المعنى الفاسد خلفاء مستبدون أرادوا استغلاله لصالحهم لا لصالح الدين أولصوالح المسلمين ، ثم عملت بطاناتهم من الفقهاء على تبريره وتثبيته فى الفكر الإسلامى . فلقد قال معاوية بن أبى سفيان : « الأرض لله ، وأنا خليفة الله ، فما أخذت فلى وما تركته للناس فبالفضل منى » وقال أبو جعفر المنصور العباسى : « أيها الناس لقد أصبحنا لكم قادة وعنكم ذادة ، نحكمكم بحق الله الذى أولانا ، وسلطانه الذى أعطانا ، وأنا خليفة الله فى أرضه وحارسه على ماله » . . أى أن هؤلاء الخلفاء ـ لا القرآن ولا السنة ـ هم الذين جعلوا حكمهم هو حكم الله ، وأن نظام الحكم هو من صميم الدين .

وخلاصة ذلك كله أن أى شعار يزعم أن نظام الحكم هو من صميم الإسلام إنما هو شعار خاطىء ، يخلط بين المعانى والمفاهيم ؛ ويضطرب بين فكر السنة (وهو فكر الجمهور) وفكر الشيعة ، ويعمل دون أن يدرى على أن يجعل فساد الخلفاء واستبدادهم أمرا مشروعا وحقاً لهم على الناس ؛ ويريد أن يُضفى على الحكام سلطة كهنوتية وعصمة ممقوتة أراد الله سبحانه أن يُطَهر منها الإسلام .

* وإذا كان المقصود من الشعار أن السياسة من الدين ؛ وأن العمل السياسى عمل

دينى ، وأنه لا فارق بين الدين والسياسة ، فهو فهم محل نظر وفى حاجة إلى بيان وإيضاح .

ففى الإسلام يوجد خط فاصل ـ محدد وواضح ـ بين أعمال الله وأفعال الناس . فكل ما يصدر عن الناس هو من فعالهم يُسألون عنه ويحاسبون فيه ، مع أن المشيئة الإلهية وراءه : ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله ﴾ ، والقول بغير ذلك يضفى على أفعال الناس حصانة أراد الإسلام أن يسقطها تماما ، أو يعفيهم من المسئولية ، وهو ما تنفيه تماما آيات القرآن الكريم ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره . ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾ .

والفهم الصحيح للإسلام أن أى تصرف بشرى حتى ولو استند إلى آية أو أكثر من القرآن هو عمل إنسانى . فعقد الزواج وعقود البيع والإجارة وغيرها هى عقود مدنية وتصرفات إنسانية حتى ولو بُنيت على آية من القرآن أو حديث للنبى (ﷺ) .

وسياسة أمور الناس ، أو معارضة بعض الساسة، أومخالفة رأى لهم ، أو طلب تطبيق برنامج معين (لو صح وجوده) ؛ كل ذلك من أعمال الناس وليس من صميم الدين ، حتى ولو استند إلى آية من القرآن أو حديث للنبى(ﷺ) .

إن الآيات والأحاديث نصوص لا تنطق بذاتها وإنما هى محل للتأويل . والتأويل أو التفسير أمر موضع خلاف ، وعن على بن أبى طالب أنه قال لرسول له إلى جماعة خالفته : « لا تحاجهم بالقرآن فإن القرآن حمال أوجه » . وقد عكس هذا الفهم عمار بن ياسر حين قال : « نحاربهم على التأويل كما حاربناهم على التنزيل » . أى أنه سوى فى الحرب بين الرأى والوحى، بين تفسيره هو وجماعته وبين آيات القرآن الكريم .

وهذا الفهم المعتل هو الذى أوجد كل الفتن والحروب والمآسى فى الإسلام حين قسمه دائما إلى جماعات وشيع وأحزاب ، تزعم كل منها أنها حزب الله وأن ما عداها حزب الشيطان .

لقد كان الخلاف بين عثمان بن عفان (ثالث الخلفاء الراشدين) وغيره من المسلمين خلافا سياسيا على أسلوب الحكم ، لكن كلا من الطرفين خلط بين السياسة والدين ، بين أعمال الناس ووحى الله ، فزعم أنه على جادة الإيمان وأن من عداه كافر ؛ وبذلك

قامت الفتنة الكبرى فى الإسلام ، وهى فتنة كان لها أثرها البالغ على المسلمين وعلى العقيدة ذاتها ، ومازال الأثر مستمرا .

إن أعمال السياسة ، موافقة أو معارضة ، تُوصف بالخطأ أو الصواب ، لكنها - على اليقين - لا ينبغى أن توصف بالحلال أو الحرام ، حتى لا يؤدى ذلك إلى منزلق الاتهام بالكفر، وتبادل الاتهامات بين الخصوم، ووقوع الحروب والفتن باسم الدين ؛ والإسلام برىء من ذلك .

لقد كان هذا الخلط فى الفهم والفساد فى التفكير هو علة كل ما أصاب الإسلام من بلاء وما أصاب المسلمين من وهن وضعف ، فهل آن الأوان لتغيير الحال ؟

إن الفتنة الكبرى قامت باسم الإسلام ، وكذلك الخلاف بين على بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان ، وبين الحسين بن على ويزيد بن معاوية ، وبين على بن أبى طالب والخوارج ، وبين الأمويين والشيعة ، وبين الأمويين والعباسيين ، وبين العباسيين والشيعة ، وهكذا ، مع أنها كلها خلافات سياسية اتخذت من الدين شعارا ففسدت وأفسدت فى الأرض ، وإن لنا من التاريخ لعبرة ، وإلا كنا كالحيوان - وهو بلا تاريخ - لا يستفيد من عبره ولا يتعظ من أحداثه .

* وإذا كان المقصود من الشعار أن تقوم الدولةالإسلامية- أية دولة ، كمصر - على تطبيق الشريعة الإسلامية وإعمال شرع الله ، فإنه يكون فى حاجة إلى إيضاح كثير .

فحاملو الشعار على هذا المعنى لم يحددوا أبداً ما يقصدونه من تعبير « الشريعة الإسلامية » أو « شرع الله » . ومن الجلى تماما أنهم يخلطون فى ذلك بين أحكام الدين من عبادات وشعائر ، ومنهج الإسلام الدينى والخلقى ، والأحكام التشريعية الخاصة بالمعاملات فى القرآن والسنة ، وآراء الفقه الإسلامى .

وأحكام الدين من عبادات وشعائر معروفة للجميع ويقيمها أغلب المصريين بأفضل شكل ، ولم تقف الحكومة يوما فى سبيل ذلك ، بل إنها - وجميع حكومات البلاد الإسلامية - تساعد الناس بكل طريق على أداء العبادات والشعائر .

ومنهج الإسلام الدينى والخلقى أسلوب راقٍ للتصرف الإنسانى يقوم به كل فرد فى المجتمع ، ولا صلة له بنظام الحكم أو السياسة إلا إذا منعاه بشدة أو عاقاه بعنف - وهذا

ما لا يقول به عاقل . . والدعوة إلى هذا المنهج على العموم تكون طبقا لما ذكره القرآن فى ذلك : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن ﴾ .

والأحكام التشريعية الخاصة بالمعاملات فى القرآن الكريم والسنة النبويةأحكام قليلة جداً ، والقوانين المصرية النافذة موافقة لها فيما عدا مسائل بسيطة يتعين أن تطرح للمناقشة الحرة والاجتهاد السليم ؛ دون أى تخوف من اتهامات بالتكفير والإلحاد أو تملق لمشاعر غير سوية وغير ناضجة ، مع مراعاة ظروف المجتمع وما طرأ من تطور وعلل الأحكام وقصد المشرع الأعظم منها .

أما آراء الفقه الإسلامى - التى يخلط أغلب المسلمين بينها وبين الشريعة - فهى آراء بشرية ليس لها أية قدسية ، والخلط بينها وبين الشريعة هو خلط بين ما أنزله الله وما أبداه الناس ؛ وهو خلط له تأثير سيىء جدا على الإسلام ، حين يجعل من آراء الفقهاء ، وأقوال المفسرين أحكاما لله أو فى الأقل مساوية لحكم الله .

إن لنا أن نأخذ من الفقه الإسلامى ما يناسب العصر ويوافق الظروف ، وإن فى أحكام المحاكم المصرية (على مدى قرن كامل) ما يعتبر فقها جديداً أقرب إلى أحوال المجتمع وأدنى إلى طبيعة العصر .

على أن حاملى شعار الإسلام دولة ودين - على معنى تطبيق الشريعة الإسلامية وإعمال شرع الله - (على الرغم من الغموض الذى يخالط دعواهم والاضطراب الذى يقعون فيه) إنما يرددون فى ذلك - لتكفير من يعارضهم أو يحاجّهم أو يطلب إيضاحا أو تفسيرا - آيات من القرآن الكريم : ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ ، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ﴾ ، ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون ﴾ .

وكل مفسرى القرآن الكريم متفقون على أن هذه الآيات لا تخاطب المسلمين ولا يُخَاطب بها مسلم ، وأنها تقصد أهل الكتاب وحدهم حين يمتنعون عن تطبيق ما جاء فى التوراة والإنجيل . فيقول الطبرى أنه رُوِى عن رسول الله (ﷺ) أن هذه الآيات نزلت فى أهل الكتاب وليس فى أهل الإسلام منها شىء . ويروى الزمخشرى عن ابن

عباس (حَبرُ الأمة الإسلامية) نفس هذا المعنى . ويقول القرطبى إنها فى أهل الكتاب، نزلت كلها فيهم .

فالآيات المذكورة إذن ليست موجهة إلى المسلمين ولم تنزل بشأنهم ، وتأويلها على غير هذا المعنى المروى عن رسول الله (ﷺ) والمتفق عليه بين ثقات المفسرين هو تحريف للكلم عن موضعه ، وتطبيق لكلام الله على غير ما أنزل بشأنه ؛ وهو أمر لم يشتد إلا فى الآونة الأخيرة - إما نتيجة جهل أو غرض - من بعض من يريد تهييج المشاعر وإثارة الخواطر ، ولوبالتحريف المحظور والتأويل المفسد .

يضاف إلى ذلك أن كلمة «الحكم» فى الآيات المذكورة - وفى كل آيات القرآن - لا تقصد السلطة السياسية وما يصدر عنها - وإنما هى تعنى القضاء فى الخصومات بين الناس - كما قد تعنى الرشد والحكمة .

* أما إذا كان المقصود بالشعار أن يرتكز النظام السياسى فى الدول الإسلامية - وفى مصر - على المنهج الإسلامى والنظام الخلقى الإسلامى ، والتقاليد والعادات الإسلامية؛ فإنه يكون قولة حق أخطأت التعبير عنها بالشعار ؛ هذا فضلا عن أنه تقرير لواقع لا ينبغى أن يرفع الشعار للادعاء بأنه غير واقع .

فالنظام السياسى فى مصر - وفى البلاد الإسلامية جميعا إلا قليلا - يقوم أساسا على الأخلاقيات الإسلامية والدينية عموما ، كما أن التقاليد والعادات الإسلامية مرعية على وجه خاص من الحكام والمحكومين سواء بسواء . وإذا كان ثم تجاوزات فى المجتمع فإنها مسئولية المجتمع نفسه بكل أفراده ﴿ وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾ ، إذ من الخطأ الشديد أن يُطلب من الحكومة رسم أخلاق المجتمع أو فرض زى عليهم أو إكراههم على مسلك اجتماعى ، وإنما تكون مواجهة التجاوزات بالقدوة الصالحة والدعوة الحسنة والمثال الطيب من كل فرد فى المجتمع .

وعلى من يتهم المجتمع أوالحكومة بالكفر لأن ثمة تجاوزا فى تصرفات الناس أو زيهم أو عوائدهم أن يعود إلى كتب التاريخ ليقرأ ما حدث فى تاريخ الإسلام بعد عمر بن الخطاب ، وكيف أنه كانت هناك تجاوزات مالية وخلقية وسلوكية فاشية فى المجتمع ، ضج منها المؤمنون الصالحون فى كل عصر ، وبالذات فى العصر الأموى وفى بغداد

القرن الرابع الهجرى ؛ وفى الأندلس ، وبخاصة منذ القرن الرابع الهجرى ، أى أن ذلك كان يحدث فى العصور الإسلامية الزاهية ، حيث لم يكن هناك استعمار يُفسد أو غرب يغزو. وإن ذلك كله واضح ومشروح بإفاضة فى كتب الأدباء المسلمين والمؤرخين المسلمين قبل أن يرد فى أى كتاب آخر .

إن جميع النظم الحكومية فى العالم ـ فيما عدا النظم الملحدة ـ لابد أن تستند على القيم الدينية للغالبية من شعبها ، وعلى التقاليد والعادات الدينية لهم . فالحكومات فى كل البلاد الأمريكية والأوروبية تتعطل أعمالها فى يوم الأحد (وهو يوم الاحتفال الأسبوعى المسيحى) وفى كافة الأعياد المسيحية . وفكرة عدم تعدد الزوجات فى قوانينها تقوم على المبدأ المسيحى فى هذا المعنى ، والتضييق فى الطلاق يعود إلى ذات المبدأ كذلك . وحظر الربا فى بعض القوانين كان يحدث نتيجة للقوانين الكنسية ، وهكذا .

***

إن الشعارات ، مهما كانت حارة ؛ والألفاظ ولوكانت حادة ، لا تنصر دينا ولا تنشىء دولة ولا ترفع فردا . إنما ينتصر الدين وتزدهر الدول ويسمو الأفراد بالخلق الرفيع والعلم الشامل والحركة الدائبة والكفاح المتصل .

وفى القرآن الكريم عن الخلق الرفيع : ﴿ وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾ ، وعن العلم : ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾ ، وعن الحركة المستمرة : ﴿ كل يوم هو فى شأن ﴾ . وعن الكفاح المتصل : ﴿ يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه ﴾ .

هذا هو منهج الإسلام الحقيقى الذى يُوجِد الإنسان السوى ، والمجتمع الفاضل ، والحكومة الإسلامية ؛ وكل منهاج غيره مجرد شعار فارغ ومحض سراب كاذب .



السبيل إلى الدين

(*) نشرت هذه المقالة بجريدة أخبار اليوم بتاريخ ٢٩/ ٦/ ١٩٨٥ .



إن الحوار عن قضية تطبيق الشريعة حوار هام وأساسى فى دعوى تقوم على السطحية ، وتركن إلى الخناجر ، وتعتمد على الشعارات ، وتُشهر سيوف القتل والإرهاب ، دون أن تأخذ بمنهج الإسلام العظيم فتنهض على العلم والثقافة ، وتعمد إلى الحوار الهادىء والجدال الحسن ، وترمى إلى الإصلاح الحقيقى دون تطلع إلى السلطة وبغير تهييج المشاعر .

ولقد كنت من أوائل من حاولوا مناقشة هذه الدعوى ـ بالعلم وبالرجوع إلى آيات القرآن الكريم والصحيح من السنة النبوية ـ حين نشرت منذ سنة ١٩٧٩ عدة كتب ومقالات رجوت أن تكون فاتحة لحوار علمى وجدال حسن ـ لكن الخناجر المحمومة أبت ذلك ، فارتفعت تدعو إلى القتل وسفك الدماء ، وهو أمر محظور فى الإسلام ، كما أنه يتنكب الأسلوب العلمى القويم . فالكلمة تُواجَه بالكلمة لا بالإرهاب ، والرأى يُناقش بالرأى لا بالسيف . ولكن القصد كان تنحية عقول مصر ومثقفيها عن المعركة لتبقى حومة الوغى حكرا على فئة معينة لا تعقل دعواها ولا تفهم مرماها ولا تقدر نتائجها ، مع أنها فى الواقع تفتت مصر وتوقعها فى مشاكل كثيرة دون أن تكسب من ذلك شيئاً . فهذه الدعوى سوف تقسم المسلمين إلى مؤمنين بها ومرتدين أو كفار، وتقسم الشعب إلى مسلمين وغير مسلمين ، وتواجه بالعداوة أوروبا وأمريكا وأكثر بلاد العالم دون أن يكون لديها العدة لمواجهة النتائج التى لابد أن تترتب على مثل هذا العداء .

وذلك الذى حدث بالأمس سوف يحدث اليوم وغداً وبعد غد ، لأن الدعوى ـ فى حقيقتها ـ دعوى سياسية تهدف إلى الحكم والسلطة . والسبيل إلى الحكم والسلطة على

مدى التاريخ ـ كان على الدوام قتلاً وسفك دماء وحروباً وإرهاباً ، أما السبيل إلى الدين فهو ـ على الدوام ـ الكلمة الحسنة والجدال الهادىء والمثل الطيب والقدوة الصالحة .

ومن الأسلوب نفهم طبيعة الدعوى ، ومن المنهاج يمكن الحكم على الأهداف وتقدير النتائج . لذلك يلاحظ أن دعوى تطبيق الشريعة ـ مع أنها بدأت فى مصر منذ أكثر من خمسين عاماً ـ لم تُقدم برنامجاً واضحاً محدداً وإنما اعتمدت على الشعارات والأقوال التى ظاهرها العسل وباطنها السم ، وتقديم وقائع من حياة الرعيل الأول من المسلمين ، وتهييج الجماهير بإثارة الأحلام بعالم فاضل غير واقعى ولم يتحقق فى تاريخ الإسلام الطويل إلا فى عهد النبى (ﷺ) وعهد عمر بن الخطاب وعهد عمر بن عبد العزيز، أى فى حوالى اثنى وعشرين عاماً فقط من تاريخ طوله أربعة عشر قرنا .

ولما كانت هذه الدعوى تقوم على مبدأين : تطبيق الشريعة الإسلامية وإعادة نظام الحكم الإسلامى ، فإنه يكون من صواب الرأى مناقشة هذين المبدأين .

فعن تطبيق الشريعة الإسلامية لم تحدد الدعوى أبداً ما المقصود من تعبير الشريعة الإسلامية أو شرع الله ، وإنما عمدت ـ إما عن جهل وإما عن قصد ـ إلى جعل التعبير غائماً غير محدد ولا واضح ، فهى تقصد به مرة أحكام الدين من عبادات ، وتقصد مرة المنهج الإسلامى ، وتقصد تارة الأحكام التشريعية الخاصة بالمعاملات فى القرآن الكريم والسنة النبوية ، وتقصد تارة أخرى الآراء والأحكام والفتاوى التى تشكل فى مجموعها الفقه الإسلامى .

فإذا كان القصد من الدعوى أحكام الدين من عبادات ، فهو أمر لايتم عن طريق التطلع إلى السلطة ولا بأسلوب الإثارة ، فالعبادات معروفة يقيمها أغلب المصريين بأمثل أسلوب ، والدعوة إليها تكون كما يقول القرآن الكريم : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن ﴾ .

وإذا كان القصد من الدعوى منهج القرآن أو منهج الإسلام ، فهذا المنهج يقوم أساساً على الحس التاريخى الراقى الذى يفهم ويستوعب كل عناصر التاريخ ، كما أنه يستلزم الوعى الدائم والحركة الدائبة والعلم والثقافة وإنشاء الحضارات لا هدمها .

ولأن هذه خصائص منهج الإسلام أو منهج القرآن فإنه يناقض تماماً دعوى تقوم على التجهيل والتخليط وتنفى العلم وتنكر الحضارة .

وإذا كان القصد من الدعوى الأحكام التشريعية الخاصة بالمعاملات فى القرآن والسنة ، فهذه الأحكام قليلة بالنسبة لآيات القرآن وأحاديث النبى (ﷺ) وهى كلها قائمة فى النظام القانونى المصرى ، على ما سوف يلى .

وإذا كان القصد من الدعوى تقنين الفقه الإسلامى (وهذا هو الراجح) فإنها تكون خلطاً شديداً بين الدين والشريعة وقد أُنزلا من الله ، وبين الرأى والفتوى وهى من عمل البشر . وهذا الخلط يضع أعمال الناس فى مكانة مقدسة ومعصومة وهو خطأ شديد نهى القرآن عنه حين قال عن أمم سبقت أمة محمد (ﷺ) : ﴿ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله ﴾ وهو ما قيل فى تفسيره أن القصد منه هؤلاء الذين يركنون إلى أقوال الأحبار والرهبان ـ وغيرهم ـ فيضعونها موضع التقديس ويتبعونها ولا يتبعون كلام الله . ويقول القرآن أيضاً : ﴿ ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله ﴾ ، ﴿ ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله ﴾ فالقرآن يحظر على المسلم أن يشتد إعجابه ببشر فيضعه موضع التقديس ويضفى عليه عصمة ، لذلاقة فى لفظه، أو براعة فى لغته ، أو لضربه على مشاعر الجماهير بما يفسد ، أو لتملقه عواطف الناس بما يدمر .

إن البشر بشر ورأيه غير معصوم ولا مقدس ، لا يحجب حق غيره فى إبداء الرأى ، ولا يمنع آخر من إفتاء صحيح .

والواضح مما سلف أن تعبير «الشريعة الإسلامية » أو «شرع الله » يستعمل استعمالاً خاطئاً ـ عن جهل أو عن قصد ـ فيخلط بين المفاهيم ويضطرب فى المعانى . وأغلب الداعين إلى تطبيق الشريعة قد لا يكونون على دراية بهذا الخلط ، لأنهم تخصصوا فى اللغة أو فى التاريخ أو فى الوعظ والإرشاد أو فى تلاوة القرآن ، ولم يدرسوا الفقه الإسلامى دراسة واعية مقارنة بالقانون المصرى وغيره ، ومع ذلك فإنهم يريدون فرض وصاية على الحكومة وعلى المجتمع .

ولو أن هذه الدراسة حدثت ، ولو أن منهجاً محددا قد وُضع لأمكن بيان مدى

الخلط والتخليط فى استعمال التعبير والتداعيات المغلوطة التى نشأت عنه . ولأمكن ـ من جانب آخر ـ التثبت من أن مبادىء الشريعة (بمعنى الأحكام الخاصة بالمعاملات فى القرآن الكريم والسنة النبوية) مطبقة فى القانون المصرى إلا قليلاً فى حاجة إلى اجتهاد عصرى أو إعداد اجتماعى . وأن مبادىء الشريعة (بمعنى قواعد الفقه) موجودة كذلك فى القانون المصرى الذى انتقى منها ما يلائم ظروف المجتمع .

إن الآيات التى تضمنت أحكاماً للمعاملات (فى القرآن الكريم) قليلة للغاية ، وأغلبها عام ، يترك للناس الحق فى التفسير وتجديد التفسير بما يلائم أحوال عصورهم وشئون عالمهم . ولذلك فقد نشأ الفقه الإسلامى للشرح والتفصيل والاستنتاج وغيره . وفى العالم السنى أربعة مذاهب : الحنفى والمالكى والشافعى والحنبلى ، وفى العالم الشيعى عدة مذاهب أشهرها الزيدى والإمامية . وهذه المذاهب قد تتعارض فى بعض الآراء أو الاتجاهات ، أو يقصر بعضها دون بعض المسائل أو يستفيض أحدها فى مسألة ما ، وهكذا فهى آراء بشرية ليست معصومة ولا هى مقدسة . فالمذهب الحنفى مثلاً لا يعرف التطليق للضرر أو الغيبة أو الإعسار ، والمشرع المصرى أخذ أحكامه فى هذا الخصوص من المذهب المالكى . وخلاصة ذلك أن لا شىء كامل أو تام أو نهائى فى أعمال البشر .

وبالنسبة للقوانين المصرية ، فإن قوانين الأحوال الشخصية والمواريث والوصية مأخوذة مباشرة من المبادىء العامة الموجودة فى القرآن الكريم والسنة النبوية ، ومن أصلح الأحكام من المذاهب الفقهية المختلفة ، مما رأى المشرع أنها الأنسب فى الظروف الحالية للشعب المصرى .

ولأن الآراء الفقهية متشعبة وقد تكون متضاربة ، ولأنه من السهل والعادى الرمى بالكفر والاتهام بالإلحاد ـ فى مصر وفى بلاد الشرق الأوسط عموماً ـ فإن من يخالف رأيا قد يتهم من يعتنقه بالكفر والإلحاد . مع أنه لا كفر ولا إلحاد فى الأخذ برأى بشرى أو فى طرح رأى بشرى . غير أنه لما كان ثمة خلط بين الشريعة والفقه ، فإنه يحدث اضطراب فى فهم ما لله وما للناس ، ما يصدر عن الله وما يصدر عن الناس . وأوضح مثل لذلك ما حدث فى القرار بقانون ٤١ لسنة ١٩٧٩ . فإن معارضى هذا القرار يتهمون واضعيه ـ وهم شيخ الأزهر ووزير الأوقاف ومفتى الديار المصرية ـ بالخروج عن الإسلام ، مع

أنهم ركنوا فى أحكام هذا القرار بقانون إلى مذاهب فقهية وآراء بشرية . وليس فى الأخذ بها أو طرحها كفر أو إلحاد . ما دامت الأحكام لا تخرج عن الأصول العامة فى القرآن الكريم .

أما القانون المدنى والقانون التجارى ، فهما متوافقان مع أحكام الشريعة ومبادىء الفقه . وكما جاء فى المذكرة الإيضاحية للقانون المدنى فإنه يمكن تخريج أكثر أحكام هذا القانون على مبادىء الفقه . وما يثار من حديث عن نظام الفوائد على الديون التى يتضمنها هذا القانون والقول بأنها ربا ، فهو محل نظر ، ذلك لأن لى بحوثا أثبت فيها أن نظام الفوائد على الديون تختلف تماماً عن الربا فى أربع نقاط أساسية . ومثل هذه البحوث ينبغى أن تأخذ حظها فى النقاش الهادىء والبحث الرصين ، دون ما تشنجات صوتية أو اتهام بالكفر والإلحاد . فلعل مثل هذا البحث وذلك النقاش ينتهى إلى أن البحوث تتضمن آراء صحيحة وأفكاراً تساعد المجتمع ولا تعرقله .

وفيما يتعلق بعقد التأمين الذى يرى فيه البعض عقد غرر (ضرر) فقد قدمت فى بحوثى دلائل أنه ليس عقد غرر على الإطلاق ، وهو شأن المعاش : كفالة اجتماعية وضمان من العوز والحاجة ، لا يلحق أى ضرر بأى طرف .

أما قانون العقوبات أو الجزاءات ، فإن الحدود المتفق عليها ستة : السرقة والقذف والحرابة (قطع الطريق) والزنا وشرب الخمر والردة .

وحد شرب الخمر لم يرد فى القرآن وليس فى أحاديث النبى (ﷺ) عقوبة محددة له ، وهو قياس من على بن أبى طالب ، فهو إذن ليس حداً ولكنه تعزير (أى عقوبة لم تحدد فى القرآن أو فى أحاديث النبى (ﷺ) وحد الردة لم يرد فى القرآن ، وإنما ورد فى حديث للنبى (ﷺ) ولم يثبت أن النبى قد طبقه .

وحد الحرابة (أو قطع الطريق) هو ذات العقوبة الموجودة فى قانون العقوبات المصرى ، الأشغال الشاقة (أو النفى من الأرض) إذا لم يترتب على الجريمة قتل ، والإعدام إذا نتج عنها قتل .

ومهما يكن من رأى ، فإن الحدود الإسلامية تشترط أن يسبق تطبيقها إعداد المجتمع وتربيته لكى يكون مؤمناً عادلاً تقيا ، حتى يضمن ألا يقام حد بضبط زائف أو شهادة

زور أو حكم جائر (كما حدث فى بعض التطبيقات الخاطئة فى بلاد قريبة) ، فالإسلام تربية سليمة وروح قويم وضمير مستقيم قبل أن يكون تطبيق عقوبة ، والنبى (ﷺ) كان يقول : «ادرءوا الحدود بالشبهات» ، كما قال : «تعافوا فى الحدود» ، فكلما أسقط المجتمع حدًّا من الحدود نتيجة شبهة أو كأثر لعفو ، كان فى ذلك متبعاً روح الإسلام وتعاليم نبيه العظيم .

ولكل حد من الحدود شروط يصعب ـ إن لم يكن من المستحيل تـحققها ، فحد الزنا مثلاً يستلزم لتطبيقه اعترافاً أو أن يشهد به أربعة شهود عدول يرون الفعل رأى العين من بدايته إلى نهايته بحيث لا يمر الخيط بين الذكر والأنثى ، فإن نقص الشهود أو اضطرب شاهد أو تبين أنه غير عدل أقيم حد القذف على الجميع .

وحد السرقة (قطع اليد) لا ينطبق على جائع أو عار أو محتاج . ولا يطبق على الخاطف والمنتهب . ولا يطبق على من يسرق مال الحكومة أو القطاع العام ، لأن الفقه الإسلامى يرى أن لكل فرد فى المجتمع حقاً فى هذا المال هو ما يسمى شبهة ملك يسقط بها الحد .

فحد السرقة بذلك يطبق فى حالات نادرة ، ويسقط عند أية شبهة أو عفو ، ولا يطبق على من يستولى على أموال الحكومة والقطاع العام أو يختلسها مهما كانت ملايين . كما أنه لا يطبق فى حالات الرشوة واستغلال النفوذ وأخذ العمولات مع أن هذه هى أخطر الجرائم على المجتمع المعاصر . والقانون المصرى يعاقب عليها بعقوبات تصل إلى الأشغال الشاقة المؤبدة ، فضلاً عن رد المبالغ المأخوذة دون وجه حق . وبعض البلاد الاشتراكية تعاقب عليها بالإعدام ، ومع ذلك فإن هذه الجرائم لا تقف ولم تنته .

ونظراً لأن الحدود تتعلق بعدد قليل من الجرائم ، ولأنه من اللازم أن تسقط عند أية شبهة أو عفو ، ولأن لها شروطا قد يستحيل تطبيقها ، ولأنها تقتضى الإعداد الطويل للمجتمع ، وخاصة فى العصر الحالى ؛ فإن قانون العقوبات المصرى يعد كله من قبيل التعزير . والتعزير تعبير فقهى ـ أخذ من لفظ فى القرآن الكريم ـ ويعنى حق ولى الأمر إذا ما وقف تطبيق حد أو أسقطه لشبهة أو عفو أو وجد أن المجتمع لم يعد له بعد ، أن يضع أية عقوبات ويطبقها وتكون هذه العقوبات موافقة للشريعة روحا ومعنى ، ومتمشية مع الفقه الإسلامى .

فكأن كل القوانين المصرية مطابقة للشريعة الإسلامية وللفقه الإسلامى ، وعلى الذى يدعو إلى تطبيق الشريعة أن يحدد لنا قصده من اللفظ ، وهل يعنى به الدين ، أو المنهج ، أو الأحكام الخاصة بالمعاملات فى القرآن والسنة ، أو الفقه الإسلامى . وما وجه الخلاف بين المنهج الذى لابد أن يضعه ويقدمه لنا وبين أحكام القانون المصرى؟ وماهو سبيله للتطبيق حتى نتبين ما إذا كان سبيلاً إسلامياً قويما أو أنه سبيل يتنكب روح الإسلام وتعاليمه السامية ؟ أما أن يترك الأمر بغير تحديد ، غائماً عائماً ، فهو تجهيل مرفوض وتسطيح غير مقبول ، وتلاعب بالشعارات ينهى عنه الدين ويؤثمه القانون .

والمبدأ الثانى : الذى تقوم عليه الدعوى هو إعادة نظام الحكم الإسلامى . غير أن الدعوى كعادتها لم تُقدّم دستوراً واضحاً محدداً ، ولا برنامجاً مفصلاً مضبوطاً يمكن مناقشتها على أساسه وتحديد مرادها الحقيقى . لكنها ركنت إلى الأقوال المرسلة والأمثلة التى تقدمها من عهد النبى (ﷺ) أو عصر عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز فقط ومدة حكمهم جميعاً ـ كما سلف ـ اثنان وعشرون عاماً من تاريخ طوله أربعة عشر قرنا ملىء بمظالم الحكام واستغلالهم للإسلام ومعارضتهم مصالح المسلمين واتهام من يخرج عليهم أو يدعو لمبادىء الإسلام فى العدل والرحمة بالكفر والإلحاد وقتله باسم الإسلام ، والإسلام من ذلك براء .

إن رفع شعار بأن القرآن هو الدستور قول براق خاو من صدق صاحبه ، وكلمة حق يُراد بها باطل . فالقرآن لم يتضمن أى نص عن نظام الحكم ، ولا طريقة تعيين الحاكم ، ولا أسلوب مساءلته ، ولا بيان حقوق والتزامات الحاكم وحقوق والتزامات المحكومين ، ولا طريقة عزل الحاكم ، ولا نظام الانتخابات . . إلى غير ذلك مما تركه للمجتمع وللناس يحددونه تبعا لظروف عصورهم وأحوال معيشتهم ، ومن ثم يلزم أن يكون لأى دعوى إلى نظام حكم إسلامى ، دستور واضح محدد وبرنامج مفصل مضبوط .

والقرآن ـ كما قال على بن أبى طالب ـ حمال أوجه ، أى أن آياته مطلقة عامة ، تحتمل تفسيرات عدة ، لايمكن اتهام أحدها بالمروق من الدين أو الخروج على الشريعة ، وما قامت المذاهب المختلفة والآراء المتعارضة إلا من اختلاف كلٍّ فى فهم آيات القرآن أو فى أحوال وشروط تطبيقها .

وكلمة الحكم فى القرآن لا تعنى السلطة السياسية ، وإنما تعنى سلطة القضاء أو الحكمة والرشد ، وهى تستعمل بمعنى السلطة السياسية أو الإدارة التنفيذية من قبيل التجاوز وبتعبير اصطلاحى ليس هو المقصود فى القرآن .

وقد كان النبى (ﷺ) يحكم بمقتضى وحى الله ورقابته ، فحكومته هى حكومة الله فى الفهم الإسلامى . وقد كانت هذه الحكومة حكومة تحكيم لا حكومة حكم إلا فى حالات الحرب وفى الحالة الوحيدة التى طبق فيها النبى (ﷺ) حد الحرابة ، وهذا أمر بديهى لأن الخصوم المحاربين أو الخارجين على النظام والمجتمع بالعدوان لن يحتكموا إلى النبى : ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ﴾ ، ﴿ فإن جاءوك [أهل الكتاب] فاحكم بينهم أو أعرض عنهم ﴾ .

وبعد النبى فإن الحكومة تصبح حكومة الناس يحددونها تبعاً لظروفهم ، على أن تنبع من إرادة الشعب وتحكم باسم الشعب ولصالح كل الشعب . حكومة يكون من حق كل فرد (يحدد القانون والمجتمع صلاحيته) أن يسهم فيها ويراقبها ويعزلها بطريق قانونى سليم ، بلا إراقة دم أو اتهام بالكفر والإلحاد .

هذه هى الحكومة فى الإسلام بعد النبى(ﷺ) حكومة مدنية تصدر عن الناس وليست حكومة دينية تركن إلى سلطة الله وتدعى أنها تحكم باسمه ، والواقع أنها تحكم لأغراضها هى ولأغراض الحكام .

ولقد كان عدم وضع نظام مفصل واضح للحكم ـ على نحو ما سلف ـ سببا فى كل المآسى التى حدثت فى الإسلام ، والخروج الشديد على روحه وأحكامه ، والعبث المتصل بمصالح المسلمين وأموالهم . فعثمان بن عفان قُتل باسم الإسلام ، لأن معارضيه أرادوا منه أن يعتزل الحكم (يستقيل) بينما رفض هو وقال كيف أخلع قميصاً ألبسنيه الله ؟ ومن يومها قامت الفتنة الكبرى فى الإسلام ، وهى فتنة أثرت ومازالت تؤثر عليه وعلى المسلمين ، وباسم الإسلام قُتل على بن أبى طالب لخلاف سياسى وقَبلى أُلبس ثوب الدين وتستر بعباءته . وباسم الإسلام ظلم الخلفاء الأمويون وولاتهم وحكموا المسلمين بالسيف والدم . وباسم الإسلام استعمر العثمانيون مصر والبلاد

العربية وعاملوا أبناءها أسوأ معاملة ، وكانت بطانتهم من الفقهاء تفتى بكفر من يخرج عليهم ، كما حدث مع عرابى . وقد تأثر بعض المصريين بفكرة كفره لخروجه على الخليفة العثمانى الذى لم يكن يعرف العربية ، فبصق على وجهه واحد منهم وهو يجلس فى مقهى بحى السيدة زينب .

فهل نريد أن تعود الفتن والغوايات والانحرافات والاستبداد باسم الدين ، والدين برىء من ذلك ؟ أم أن الأفضل وضع مبادىء تناقش وتُفهم ، وتحديد صفة الحكومة وهل هى تنوب عن الناس أم أنها مفوضة من الله ؛ وتفصيل كل شىء يتصل بسلطة الحكم حتى يكون الحكام ويكون الناس على بينة من أمورهم ؟

* * *

إن الشعارات مهما كانت براقة ، والكلمات مهما كانت عالية ، والأصوات ولو كانت مرتفعة ، والحناجر وإن كانت متشنجة ؛ لا تفلح فى إقامة نظام حكم ولا تنجح فى خدمة الناس . إنها جميعاً تذوب لدى أول مشكلة وتختفى أمام الواقع وتتلاشى إذا ما داهمتها الحقائق .

فعلى الذى يدعو إلى تقنين الشريعة أو إلى تغيير نظام الحكم أن يقدم برامج واضحة يبين فيها ما يريد بالضبط حتى يمكن مناقشته بالحجة وتفنيد وجهة نظره بالبراهين التى سلف بيانها والأدلة التى يمكن أن تضاف إليها .

وعلى الجميع أن يدرك أن هذه الدعوى سياسية أو حزبية لكنها تتخذ من الدين ستاراً ومن الشريعة برقعا حتى تصل إلى أغراضها وأغراض القائمين عليها ، مستغلة فى ذلك مشاعر الجماهير وآلام الناس وبريق الإسلام .



الحقيقة فى دعوى تقنين الشريعة

(*) تعليق على توصية مؤتمر العدالة الأول الصادر بتاريخ ٢٠ أبريل ١٩٨٦ .
نشر هذا البحث بمجلة القضاة ـ عدد فبراير ١٩٨٧ .



منذ نص الدستور المصرى ـ الصادر سنة ١٩٧١ ـ فى مادته الثانية على أن «مبادىء الشريعة مصدر رئيسى للتشريع» اتخذت قضية تطبيق الشريعة الإسلامية ، وتقنين هذه الشريعة ، بعداً سياسياً ، اتسع لنظام الحكم وللمعارضة على حد سواء ، وانفسح للمخلصين والمزايدين فى وقت واحد ، وانبسط للعلماء والأدعياء دون ما تحديد أو تمييز. وفى حمى التسييس ولغط التحزب لم يُقدّم إلا القدر اليسير من الدراسات الجادة التى اتخذت سمت العلم واتشحت بردائه وسلكت دروبه ، وتعففت عن المزايدة أو ترفعت عن الادعاء ؛ ومن ثم فقد تغلبت عليها الطريقة المضادة بكل خصائصها التى تتميز بالأسلوب الدعائى والنهج الإنشائى والتفكير العاطفى والاتجاه الاستثارى .

وعندما أُعلنت قرارات مؤتمر العدالة الأول تبين أن المؤتمر أوصى «بإصدار مشروعات القوانين مستمدة من الشريعة الإسلامية ، ومراجعة سائر التشريعات لتتفق فى أحكامها مع مبادىء «الشريعة» ، وقد أدت هذه التوصية إلى كثير من التساؤلات ، كان منها : هل ما صدر عن المؤتمر بشأنها هو رأى لفيف من رجال القانون أم رأى رجال القضاء ـ كما يقال عن توصيات المؤتمر ؟ وهل هو رأى جميع رجال القضاء أم رأى بعض منهم ؟ وهل يُقصد به تطبيق الشريعة على المعنى الدارج من إلغاء كل القوانين المصرية وإعادة تقنين الأحكام على نحو معين أم يقصد به إبقاء هذه القوانين وتنقيحها مما قد يعد مخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية ؟ وهل كانت هذه التوصية مسبوقة بدراسة جادة مستفيضة محايدة أم أنها ليست إلا رجع الصدى ؟ وهل دَلَفَ رجال القضاء ـ بتوصيتهم هذه ـ إلى الصراع المحتدم فى حلبة السياسة المصرية ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فإلى أى جانب يكون قد حدث انحياز ؟ وهل يعنى ذلك كله أن القضاء المصرى قد تخلى عن

تراثه العظيم الذى شيده على مدى قرن كامل ، وأصبح مفخرة له ولمصر وللإنسانية ؟

إن الذى دعا ويدعو إلى هذه التساؤلات وغيرها ، أن الشعب فى مصر ، وفى البلاد العربية ، وفى العالم الإسلامى ، يضع قضاة مصر فى مرتبة سامية وينزلهم منزلة رفيعة ، ومن ثم فهو يتوقع - حين يتعرضون جميعاً ، أو يتعرض بعض منهم إلى قضية هامة ملتهبة حادة ساخنة - أن يفعلوا ذلك بما اتسموا به من هدوء ورزانة وثبات ، وما اتصفوا به من تدقيق وتحقيق ، لا يؤثر فى صلابتهم لهب ولا يهز تقديرهم حدة ولا تذيب مناعتهم سخونة ؛ وأن يعالجوا المسائل بالمنهج العلمى الذى اعتادوه فى عملهم وبالأسلوب المنطقى الذى دَرَجوا عليه فى تحرير الأسباب واتبعوه فى كتابة الحيثيات ؛ حتى يكون قولهم حكما ، ورأيهم قطعا ، وقرارهم حسما ، وتوصيتهم فصل الخطاب .

والأسلوب العلمى والمنهج المنطقى فى التعرض لقضية الشريعة الإسلامية - تقنينا وتطبيقا - لابد أن يبدأ بوضع تعريف لها ، ثم يتتبع مراحل ظهور النص عنها فى مجموعات القوانين المصرية والدستور المصرى ، ويستجلى المقصود بها فى كل حالة ، ثم يعرض الأحكام التشريعية الواردة فى القرآن الكريم أو فى السنة النبوية ، ويبين أوجه مخالفة أو موافقة القوانين المصرية والدستور المصرى لهذه الأحكام ، ثم ينتهى ببيان وسيلة التعديل أو التنقيح المقترحة ، والنص أو النصوص التى يتعين أن تضاف أو تعدل أو تُنَقح ، ومتى وكيف يمكن أن يتم ذلك ؟

الشريعة لفظاً : ورد لفظ الشريعة فى القرآن الكريم مرة واحدة : ﴿ **ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها** ﴾ (سورة الجاثية ٤٥ : ١٨) ثم ورد بمصدر له وتصريف ثلاث مرات : ﴿ **شَرَعَ لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه** ﴾ (سورة الشورى ٤٢ : ١٣) ﴿ **لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً** ﴾ (سورة المائدة : ٥ : ٤٨) ، ﴿ **أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين مالم يأذن به الله** ﴾ (سورة الشورى ٤٢ : ٢١) .

وفى كل هذه الآيات ، لايعنى لفظ «الشريعة» الأحكام القانونية أو التشريعية ، لكنه يعنى : الطريق ، المنهج ، السبيل ، وما شابه . وهذا المعنى الوارد فى القرآن الكريم عن لفظ « الشريعة» هو بذاته المعنى المقصود منه فى صحيح اللغة العربية ، وفى

معاجمها جميعا . فقد ورد فى هذه المعاجم أن لفظ شرع ـ لغة ـ يعنى ورد . والشرعة والشريعة هى مورد الماء ، أى مدخل الماء ، أى الطريق أو السبيل أو المنهج إليه (لسان العرب : مادة شَرَع) .

وقد حدث للفظ الشريعة فى العقل الإسلامى تعديل عدة مرات . فقد بدأ استعماله على معناه الأصلى : منهج الله أو سبيل الله أو طريق الله ، وهكذا . ثم اتسع المعنى ليشمل القواعد القانونية (التشريعية) الواردة فى القرآن الكريم . ثم امتد ليضم هذه القواعد والقواعد المماثلة التى وردت فى الأحاديث النبوية . ثم تغير المعنى ليشمل الشروح والتفسيرات والاجتهادات والآراء والفتاوى والأحكام التى صدرت لإيضاح هذه القواعد أو القياس عليها أو الاستنتاج منها أو تطبيقها ، أى الفقه . وفى الوقت الحالى ، ومنذ زمن بعيد ، فإن لفظ «الشريعة» يقصد به فى الاستعمال الدارج معناه الاصطلاحى الذى يشير إلى الفقه الإسلامى أو إلى النظام التاريخى للإسلام .

وإذا كان من السائغ فى العلوم الاجتماعية استعمال الألفاظ بمعناها الاصطلاحى الذى تحولت إليه عبر التاريخ وتبدلت إليه من خلال الاستعمال ، فإن ذلك لا يسوغ أبداً بالنسبة لألفاظ القرآن الكريم ، لأنه قد يؤدى ـ بل لابد أن يؤدى ـ إلى تحريف معانى الآيات الكريمة نتيجة لتحريف معنى اللفظ ، وتزييف مقاصد الجلالة من خلال الاستعمال الخاطىء لآيات قرآنية فى غير المدلول الذى استهدفه التنزيل .

والذى ينشد الأصول الإسلامية الحقيقية لابد أن يلجأ فى فهم واستعمال ألفاظ القرآن الكريم ـ وخاصة لفظ هام كلفظ «الشريعة» ـ إلى معنى اللفظ وقت التنزيل ، يتحراه فى القرآن الكريم ذاته وفى معاجم اللغة العربية . أما إذا اتجه إلى المعنى الاصطلاحى للألفاظ ، ووقف دونها ، وتعلق بها وحدها ، فإنه لابد أن يتردى فى نتائج خاطئة وخطرة على الإسلام وعلى المجتمع ـ سواء بسواء .

الشريعة فى القوانين المصرية : ورد لفظ الشريعة فى المادة السابعة من قانون العقوبات (الصادر سنة ١٩٣٧) إذ نصت المادة على أن «لاتخل أحكام هذا القانون فى أية حال من الأحوال بالحقوق الشخصية المقررة فى الشريعة الغراء» . ثم جاء فى الفقرة الثانية من المادة الأولى من القانون المدنى (الصادر سنة ١٩٤٨) «فإذا لم يوجد نص تشريعى يمكن تطبيقه ، يحكم القاضى بمقتضى العرف ، فإذا لم يوجد فبمقتضى

مبادىء الشريعة الإسلامية ، فإذا لم توجد فبمقتضى مبادىء القانون الطبيعى وقواعد العدالة » وبهذا النص ورد تعبير «مبادىء الشريعة الإسلامية» لأول مرة فى التشريعات المصرية ، غير أن المشرع لم يوضح فى النص قصده من هذا التعبير وما إذا كان يهدف بلفظ «الشريعة» إلى المعنى الأصلى أم إلى المعنى الاصطلاحى . وورد فى الأعمال التحضيرية للقانون ما يسفر عن أن المشرع قصد بتعبير «مبادىء الشريعة الإسلامية» القواعد الكلية المشتركة بين مذاهب الفقه المختلفة ، أى أنه استعمل لفظ «الشريعة» بمعناه الاصطلاحى الذى يفيد : الفقه (مجموعة الأعمال التحضيرية للقانون المدنى ـ الجزء الأول ـ ص ١٨٤ ، ١٨٩ ، ١٩١) .

وقد نصت المادة الثانية من الدستور المصرى (الصادر سنة ١٩٧١) على أن «مبادىء الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع » وقد عُدِّل هذا النص ـ فى ٢٢ مايو سنة ١٩٨٠ ـ فأصبح «مبادىء الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع» . ودستور سنة ١٩٧١بغير مذكرة إيضاحية أو أعمال تحضيرية يمكن الرجوع إليها لاستجلاء قصد المشرع من استعمال تعبير «مبادىء الشريعة الإسلامية » . غير أن المستفاد أنه أخذ التعبير عن القانون المدنى ، وبالمعنى الذى قصده هذا القانون ؛ يؤيد ذلك أن التعديل الذى تم سنة ١٩٨٠ قد سبقه تقريران للجنة الخاصة التى كانت قد شُكلت لإجراء هذا التعديل واضح منهما بجلاء أن اللجنة قصدت بالتعبير «المبادىء الكلية المشتركة بين مذاهب الفقه الإسلامى » .

وغنى عن البيان أن اللجوء إلى الأعمال التحضيرية ـ وما ماثلها ـ لاستطلاع رأى المشرع ـ المدنى والدستورى ـ فى استعمال تعبير «مبادىء الشريعة الإسلامية » لا يعتبر مناقضة للنص أو معارضة له ، ذلك أن لفظ «الشريعة» على ما سلف ـ يحمل معنيين ، أحدهما أصلى والآخر اصطلاحى ، وإذا كان النص لايتسع عادة لكى يسفر المشرع عن رغبته فى اختيار أحد هذين المعنيين ، فإن الأعمال التحضيرية ـ فى هذا الخصوص ـ تكون وحدها هى المجال الذى يسفر عن قصد المشرع ويحدد اختياره .

فإن قيل إن النص يُحْمَل بذاته على معنى الشريعة الأصلى ، كان فى ذلك اعتساف تنقضه الحقيقة ويقوضه النص ذاته . فالمعنى الأصلى للشريعة هو المنهج أو السبيل أو الطريق ، ومن ثم فإنه لا محل على الإطلاق لأن يشير المشرع فى الدستور أو فى القانون

المدنى ـ أى فى التشريعات ـ إلى منهج الله أو السبيل إليه أو الطريق إليه ، وهو فى طبيعته أمر أخلاقى وتعبدى ، لا يستعمل عادة فى الصيغ القانونية . ومن جانب آخر، فإن لفظ «مبادىء» يعنى ـ لغة ـ القواعد الأساسية التى يقوم عليها الشىء ولا يخرج عنها . ومنهج الله أو السبيل إليه هو اتجاه مُوحَّد يتضمن البداية والموضوع فى آن واحد ، ويضم الأساس والبناء معاً ، وليس ـ بأى حال ـ بناء يقتضى له أساساً . فإذا اعتبر أنه منفصل عن أساسه منبت عن قواعده ، كان الأساس أخلاقياً وكانت القواعد تعبدية بيقين ، أى أنها ـ على أى وجه ـ ليست أحكاماً تشريعية .

بهذا المعنى ، فإن تعبير «مبادىء الشريعة الإسلامية» طبقاً للتفسير السديد ، ووفقاً للموضع الذى استعمل فيه ، يعنى ـ يقينا ـ ما جاء فى الأعمال التحضيرية المشار إليها من أنه «المبادىء الكلية المشتركة بين مذاهب الفقه المختلفة » ، ويكون اللجوء إلى الأعمال التحضيرية فى بيان قصد المشرع ، ضرورة لازمة ، طالما كانت هذه تفسر ولا تُعارض ، تشرح ولا تُناقض .

فإذا كان ثم رأى رغم كل ما سلف وخلافاً لأى واقع ، وعلى الضد من التفسير الصحيح ، يرى أن تعبير «مبادىء الشريعة الإسلامية» يعنى الأحكام التشريعية الواردة فى القرآن ، فإن هذه الأحكام لايمكن أن تكون مبادىء للشريعة ـ أى قواعد لها ـ لأنها أحكام مفصلة فى مناحٍ مختلفة وليست كليات عامة ، ولأنها لايمكن أن تُعد أساساً لأحكام أخرى طالما كانت هى كل الأحكام ؛ إلا إذا كان المقصود أنها تُعَدّ أساساً للفقه الإسلامى الذى يستنبط منها ويستخرج عنها أحكاماً أخرى ، فإذا كان الأمر كذلك ، رجع البحث أدراجه إلى حيث بدأ بأن « مبادىء الشريعة الإسلامية » تعنى الأحكام الكلية المشتركة بين مبادىء الفقه .

ومع ذلك فإنه يتعين بيان الأحكام التشريعية الواردة فى القرآن الكريم ، ومتابعة مدى موافقتها أو مخالفتها للقانون المصرى ، ومدى صحة ما يُقال عن ضرورة تقنينها أو تنقيح القوانين المصرية بالموافقة لها .

الأحكام التشريعية فى القرآن الكريم : من بين ستة آلاف آية ، هى مجموع آيات القرآن الكريم ، فإن مائتى آية فقط تتضمن أحكاماً تشريعية ، أى أن نسبة الآيات

التى تتضمن هذه الأحكام هى جزء إلى ثلاثين جزءاً من القرآن الكريم ، بما فى ذلك الآيات المنسوخة . ويعنى ذلك أن القرآن الكريم قصد أساساً إلى صب الإيمان صباً فى النفوس وترقية ضمير المؤمن والسمو بعقله وخلقه حتى يكون هو بذاته الشريعة ، ويكون الطريق إلى الله والسبيل إلى الجلالة ؛ وحتى إذا ما اقتضى الأمر تطبيق حكم تشريعى حدث ذلك منه بوازع من الإيمان ودافع من العدل وميل إلى الفضل ، فلا يتحيز ولا ينحرف ولا يتحايل ولا يتشدد ولا ينكص على عقبيه . ومن جانب آخر ، فإن الأحكام القانونية ـ بطبيعتها ـ إقليمية مؤقتة ، ومن ثم فقد قصد الله سبحانه أن يترك تفصيلها ـ فيما عدا ما ورد فى القرآن ـ إلى الناس ، يجتهدون فيها ويدلون منها على ضوء ما يراه كل عصر وما يحتاجه كل مِصْر .

وجلاء الأمر يحسن تتبع هذه الأحكام وفقا لموضوعاتها .

أ ـ المسائل المدنية : لم يتضمن القرآن الكريم آيات تشريعية فى المسائل المدنية إلا آية واحدة : ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ (سورة البقرة ٢ : ٢٧٥ . ولم يبين القرآن الكريم ما البيع وما الربا ، فقام الفقهاء بذلك ـ استهداء بأحاديث للنبى (ﷺ) ، وكان منهم المتشددون وكان فيهم المترخصون (كابن عباس) . وعلى الرغم من وضوح الآية الكريمة فى حل البيع فقد خصصها الفقهاء وحرموا بعض البيوع كبيع المزابنة أى بيع الشىء الجزاف ، وبيع المحاقلة أى بيع الزرع قبل صلاحه ، أو بيع الزرع فى سنبله كالحنطة ، وبيع المزارعة وهو بيع الزرع على نصيب معلوم بالثلث أو الربع أو ما ماثل ، وهكذا .

وقد نشرنا بحثا لنا فى مجلة أكتوبر (بتاريخ ١٣/ ٧/ ١٩٨٥) ـ وهو وشيك النشر فى كتاب عنوانه «الشريعة الإسلامية والقانون المصرى ـ دراسة مقارنة» ، وفى هذا البحث حددنا الفروق الأساسية بين الربا المحظور شرعا ونظام الفائدة فى القانون المصرى . وخلاصة ذلك أن الربا المحظور شرعاً هو القرض الذى يُضاعف عدة مرات ، استغلالاً لحاجة المدين ، والذى ينتهى باسترقاقه إن أخفق فى سداد الدين . وقد روى أن النبى (ﷺ) أمر باسترقاق شخص يدعى سُرَّق كان قد عجز عن الوفاء بدينه الربوى إلى دائنه .

ولأن القرآن الكريم لا يتضمن إلا الآية الآنف بيانها كحكم موضوعى فى المسائل المدنية فإن كل أحكام التعامل المدنى هى من وضع الفقه الإسلامى ، وليست تنزيلاً من الله . ومن أجل ذلك ، فإن المشرع المصرى ، فى الأعمال التحضيرية للقانون المدنى ، نوه إلى أن أكثر أحكام هذا القانون «يمكن تخريجه على أحكام الشريعة (يقصد الفقه) فى مذاهبها المختلفة دون عناء» .

وعندما عُرض على الجمعية العامة لمحكمة النقض (سنة ١٩٨١) مشروع قانون المعاملات الذى قيل إنه تقنين للشريعة ـ وهو فى الواقع تقنين للفقه ـ وأريد أن يستبدل بالقانون المدنى النافذ حالياً ، أصدرت الجمعية العامة تقريراً جاء فيه : «إذا كان دستورنا قد نص على اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع ، فليس معنى ذلك أن يُنبذ تشريعنا المدنى الصادر فى سنة ١٩٤٨ والذى استغرق إعداده أكثر من عشرين سنة . . ووضعت أحكامه بعد طول بحث وتبصر ، وهى ترتد فى الأغلب الأعم إلى أحكام الشريعة الإسلامية (تقصد الفقه الإسلامى) على نحو ما أكدته المذكرة الإيضاحية التى تضمنت تأصيلاً لكثير من هذه القواعد فى فقه الشريعة الإسلامية» .

بذلك ، فإن الجمعية العامة لمحكمة النقض ـ وهى ممثل حقيقى للقضاء المصرى ـ تكون قد حسمت دعوى تقنين الشريعة فيما يتعلق بالقانون المدنى ، إذ قررت أنه مطابق للشريعة الإسلامية ـ على أى معنى كان لفظ الشريعة ـ وأن الأغلب الأعم من أحكامه يرتد فى أصله إلى أحكام هذه الشريعة . ولربما جاز أن يقال أن ثمة نقطتين فى حاجة إلى بحث وتمحيص : مسألة الفوائد على الديون (والتى قد يرى فيها البعض ربا محظوراً شرعاً) ومسألة عقود التأمين (التى قد يرى فيها البعض عقود غرر ، مع أنه لاخطر فيها على أى طرف) . وبحث موضوعين كهذين لابد أن يُفتح للجميع وأن يدلى فيه القضاة بدلوهم مع غيرهم من رجال القانون ، على أن يكون ذلك فى نطاق من البحث الحر وضمن ضوابط الاجتهاد التى سوف يلى بيانها .

ب ـ مسائل الأحوال الشخصية : جميع أحكام القوانين المتعلقة بالأحوال الشخصية فى مصر ـ فى شئون الزواج والطلاق والمواريث والوصية ـ مأخوذة نصاً من أحكام القرآن الكريم والسنة النبوية ، ومما رآه المشرع أصلح للمجتمع من آراء الفقه .

جـ ـ مسائل الإجراءات : لم يتضمن القرآن الكريم عن الإجراءات إلا آية واحدة خاصة بإثبات التعاقد على الديون : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ﴾ . . إلى آخر الآية (سورة البقرة ٢ : ٢٨٢) ، وهذا الحكم خاص بإثبات التعاقد على الديون فقط ، ومده إلى أحوال الشهادة فى كل المسائل بما فى ذلك المسائل الجنائية عمل من أعمال الفقه ـ قد يكون صحيحاً وقد يكون خاطئاً ـ وقد يجوز فى مصر أو فى عصر ولا يجوز فى مصر آخر أو فى عصر مغاير . وقد قصد الفقهاء عندما اشترطوا شكلاً معينا للشهادة فى مسائل الحدود العقابية وضع ضوابط شديدة تحصر تطبيق هذه الحدود فى أضيق نطاق ، على أن يكون فى العقوبات التعزيرية متسع لأية جريمة ولو كانت حدية .

د ـ المسائل الجنائية : ورد فى القرآن الكريم النص على أربع عقوبات حدية (عقوبات مُقَدّرة ومحددة) : حد السرقة (وهو قطع اليد) ، وحد القذف (وهو الجلد ثمانين جلدة) ، وحد الزنا (وهو الجلد مائة جلدة) (سورة النور ٢٤ : ٢) ، وحد الحرابة (وهو القتل أو الصلب أو النفى من الأرض أى السجن) . أما حد الردة فقد ورد فى حديثين للنبى (ﷺ) ، وعقوبة شرب الخمر هى عقوبة تعزيرية لأنها لم ترد فى القرآن الكريم أو السنة النبوية وإنما استخرجها على بن أبى طالب قياساً على حد القذف .

وهذه الحدود ـ سواء كانت أربعة أم ستة ـ عقوبات شرطية ، بمعنى أنها لا تُطَبّق إلا بعد توافر شروط معينة هى قيام مجتمع من المؤمنين التقاة العدول ، وتحقيق العدالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ابتداء ، حتى لا تُستعمل الأحكام الشرعية فى أغراض غير شرعية ، ولكى لاتستخدم العقوبات باسم الإسلام ضد المسلمين من خلال حكومات ظالمة أو حكام فسقة أو محاكم استثنائية ، أو تطبق اعتسافا وظلماً بناء على ضبط زائف أو شهادة مزورة أو حكم جائر ، كما حدث فى كثير من التطبيقات على مدى التاريخ الإسلامى ، وفى التطبيقات المعاصرة على وجه خاص .

وعلى عكس الاعتقاد الشائع خطأ ، فإن المجتمع غير مُطَالب بالإصرار على تطبيق الحدود ، بل إنه مأمور بالتعافى فيها والتغاضى عنها . فعن النبى (ﷺ) أنه قال : تعافوا فى الحدود . وكلما أعرض المجتمع عن تطبيق الحدود وأغضى عنها وتعافى فيها

كان متبعاً روح الإسلام محققاً لدعوة النبى (ﷺ) ، فإذا وصل إلى القاضى أمر جريمة مما يعاقب عليه بعقوبة حدية ، كان عليه أن يدرأ الحد بأية شبهة تتعلق بالواقعة أو تتصل بالشهود أو بالمجنى عليه أو بالجانى (وما أكثرها) ، وذلك إعمالاً للحديث الشريف : «ادرءوا الحدود بالشبهات» . . وقد حدث فى عهد عمر بن الخطاب أن امرأة ذهبت إليه واعترفت باقترافها الزنا المحدود عليه ، وكان ذلك فى حضور على بن أبى طالب الذى قال لعمر : ياأمير المؤمنين إنها تستسهل (أى لا تُقَدِّر خطورة الاعتراف) . وقد اعتبرا معاً (عمر وعلى) أن الاستسهال فى الاعتراف شبهة تُسقط الحد ، فأسقط عمر الحد عن المرأة رغم اعترافها .

ووضَعَ الفقهاء للحدود شروطاً كثيرة ، تجعل تطبيقها أمراً عسيراً ، بل إن التطبيق الصحيح يكاد يكون مستحيلاً . من ذلك أنهم اشترطوا فى جريمة السرقة ـ المحدود عليها ـ شروطاً كثيرة جداً ، منها أن يؤخذ المسروق من حرز ، وأن يكون مالاً متقوماً ، وألا يكون للسارق حاجة إليه ، وألا تكون له فيه شبهة ملك . واتفقوا على أنه لا حد فى الخطف والنهب والاختلاس ، كما أن جمهرتهم تتفق على أنه لا حد على من يسرق أموال الدولة (ولو كانت ملايين) لأن له فيها شبهة ملك . وفيما يتعلق بالزنا فقد اشترطوا شهادة أربعة شهود عدول يرون الفعل رأى العين ، من أوله إلى منتهاه ، بحيث لا يمر الخيط بين الرجل والمرأة ، وهو أمر لم يحدث أبداً على مدى التاريخ الإسلامى .

ومع أن حد الحرابة (قطع الطريق) باتفاق جميع مذاهب الفقه يسقط إذا ما تاب الجانى قبل أن يقدر عليه المجتمع (أى قبل ضبطه) ، إعمالاً للآية الكريمة : ﴿ إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم ﴾ (سورة المائدة ٥ : ٣٤) ، مع هذا الاتفاق بالنسبة لحد الحرابة ، فإن جانباً كبيراً من الفقه يرى أن الحدود جميعاً تسقط بالتوبة ، أى أنها لا تقام على من تاب بعد الفعل وقبل إقامة الحد وقيل فى ذلك « ليس على تائب قطع» أى أن من يتب من جريمة السرقة لا يقام عليه حدها .

وورد عن النبى (ﷺ) ما يفيد أن العقوبات الحدية عقوبات تطَهُّرية ، لا تقام إلا برغبة المذنب حتى يتطهر ، وأن له أن يقفها إن تاب (على نحو ما يقول غالب الفقهاء)، أو إن رغب فى الفرار منها . فبعد أن طُبِّق حد الزنا على امرأة (تدعى الغامدية) قرر الصحابة للنبى (ﷺ) أنها حاولت الفرار عندما بدأوا إقامة الحد عليها ، غير أنهم لم

يمكنوها من الفرار وأقاموا الحد عليها حتى ماتت ، فغضب النبى (ﷺ) وقال : هلا تركتموها !! أى أنه كان من الأصح - ويكون من الصحيح - أن لا تقام عقوبة حدية على مذنب يرغب فى الفرار منها أو وقفها ، أى يرغب فى إسقاطها عنه بإرادته .

أما عن القصاص ، فما ورد فى القرآن الكريم هو عن القصاص فى القتلى فقط : ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى﴾ (سورة البقرة ٢ : ١٧٨) ، أما قاعدة «عين بعين وسن بسن» [Lex talionis] فقد وردت فى القرآن الكريم إشارة إلى ما كان قد فرض على اليهود فى التوراة ، ولم يرد كحكم تُخاطب به جماعة المؤمنين وينبغى تطبيقه شرعاً عليهم : ﴿ وكتبنا عليهم فيها (فى التوراة) أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص ﴾ (سورة المائدة ٥ : ٤٥) وقد أدخل الفقهاء قاعدة عين بعين وسن بسن إلى التشريع الإسلامى بناء على قاعدة وضعوها تقول : « شرع من قبلنا شرع لنا إلا ما نسخ » ، وعلى حديث للنبى (ﷺ) أشار إلى القصاص فى الجروح لكنه لم يحدده عينا بعين وسنا بسن . وإذ كان يطلق على الفقه الإسلامى - خطأ - تعبير « الشريعة الإسلامية » وكان ثم خلط لذلك بين القاعدة الشرعية التى وردت فى القرآن الكريم أو السنة النبوية وبين القاعدة الفقهية التى وضعها الفقهاء اجتهاداً ، فإن العقل الإسلامى أصبح يرى أن قاعدة «عين بعين وسن بسن» قاعدة شرعية ، ومن صميم الشريعة الإسلامية . وهذا التقدير - واجتهاد الفقه ذاته - محل نظر ، ذلك أن قاعدة «عين بعين وسن بسن» من قواعد الأصول لا الفروع، مما كان يتعين معه أن تكون من قواعد الابتداء لا قواعد الابتناء . فلو أن الله سبحانه أراد أن يفرضها على المسلمين لورد النص فى القرآن بذلك صراحة . لأهمية القاعدة ووضعها الرئيسى فى النظام العقابى ، دون أن يتركها سبحانه للاستنتاج أو للاستنباط . ومن جانب آخر ، فإن ثمة أحكاماً كثيرة وردت فى التوراة ولم يطبق الفقهاء بشأنها قاعدة «شرع من قبلنا شرع لنا إلا ما نسخ» مع أن هذه الأحكام لم تُنسخ، من ذلك - على سبيل المثال - قاعدة قتل من يضرب أحد والديه أو كليهما .

والقصاص - فى القتلى أو الجروح - يسقط بالعفو ، سواء نتيجة دفع دية أم لا . وسقوط العقوبة الجنائية بعفو المجنى عليه أو ذويه - إن كان قد مات - أمر بالغ الخطورة فى المجتمع المعاصر ، إذ يشجع الضغط على هؤلاء بالرهبة أو الرغبة للعفو وإسقاط

العقوبة عن جناة قد يكونون من العتاة . وإن نظرة إلى أحوال الشهود أمام المحاكم تدل على كيف وكم الضغوط التى يتعرضون لها لتعديل شهادتهم أو تزييفها أو تحريفها لتوهين الدليل فى الدعوى الجنائية ؛ فما البال لو أن تلك الضغوط أجازت إسقاط الدعوى الجنائية ذاتها ؟ !

إن النظام القانونى المصرى ـ حين يجيز التنازل عن الدعوى المدنية ، لا الدعوى الجنائية التى تظل ملكا للمجتمع كله ، تباشرها عنه النيابة العامة ـ هذا النظام هو أصلح النظم فى الظروف الاجتماعية المعاصرة ، وهو اجتهاد سديد يحمى الناس من عسف الناس ، ولا يخالف الدين أو الشريعة .

وإذا كانت العقوبات الحدية ـ مع التجاوز ـ ستة حدود فقط ، فإنها لاتكفى لمواجهة الجرائم التى استحدثت بعد التنزيل والتى مازالت تُستحدث مع حركة الحياة الجارية مثل جرائم الرشوة والتجسس والتزوير والتزييف والاختلاس والغدر والتربح وهتك العرض واللواط والحريق العمد والتهديد ، ومثل جرائم المخدرات والمبانى والمرور والتسعير . لذلك فقد ابتدع الفقه ما يسمى بالتعزير . وبمقتضى قاعدة التعزير يجوز لولى الأمر ـ رئيس الدولة أو المجلس التشريعى ، حسب الأحوال ـ أن يؤثم أى فعل يرى فيه إخلالا بالأمن أو تحيفا على حقوق الناس أو عدوانا على أموالهم وأعراضهم ، ويضع له أية عقوبة يراها ، حتى لو كانت الإعدام .

وفى تقديرنا أن التعزير هو النظام العقابى الأساسى فى الإسلام : ذلك أنه يواجه جميع صور الجرائم التى تحدث من الناس ، فى الحال أو فى الاستقبال ، كما أنه يمكن أن يواجه بالعقاب حالات عدم توافر شروط تطبيق العقوبات الحدية (وما أكثرها) ، فيوقع القاضى عقوبة تعزيرية على المذنب بدلاً من إقامة الحد ، هذا فضلاً عن أن التعزير هو النظام الذى يمكن بناء عليه توقيع عقوبات فى حالات القصاص ، عند عفو المجنى عليه أو ذويه ، وفقا لما يحدث حالياً فى النظام الجنائى المصرى .

بهذا تكون كل أحكام القوانين الجزائية فى مصر هى من قبيل التعزيرات ولا يوجد أدنى خلاف بينها وبين الشريعة الإسلامية أو الفقه الإسلامى ، إلا الاختلاف فى الاجتهاد الذى تقتضيه ظروف العصر وأحوال الناس .

هذه هى دعوى تقنين الشريعة أو تطبيقها ، بإيجاز شديد يقتضيه المجال . إن أخذت من جانب الدين والشريعة والعلم والعقل بدا أنها دعوى بغير داع ، وصيحة لا مبرر لها ، ونداء لا حق فيه ، لما سلف بيانه من توافق القوانين المدنية المصرية ، وقوانين الأحوال الشخصية ، والقوانين الإجرائية ، مع أحكام الشريعة والفقه . ولأن للحدود شروطا لم تتحقق لتطبيقها ، وإذا تحققت ـ وهو أمل بعيد ـ فإن المجتمع مأمور بالتعافى فيها والتغاضى عنها . فإذا وصل أمرها إلى القاضى ـ رغم كل ذلك ـ فهو مدعو لإسقاطها بأية شبهة (وحتى الاعتراف يمكن أن يكون شبهة تسقط الحد كما رأى السلف الصالح) .

أما حين يُنظر لدعوى تقنين الشريعة كشعار يُرفع أو سياسة تُتبع ، أو قول للمزايدة، أو هدف للوصول إلى السلطة ، فإنه يكون أمراً خطيراً جداً ، يهدد صميم الدين ، ويخلط بين ما أنزل من الله وما جاء من الناس ، وينقض النظام القانونى المصرى ، ويقوض الفقه وأحكام المحاكم المصرية على مدى قرن كامل .

* * *

ولا يمكن أن ينتهى البحث ـ مع ذلك ـ دون التعرض لعدة مسائل تتصل بالموضوع اتصالاً وثيقاً ، على أن يكون التعرض لها بإيجاز شديد ، حتى إذا ما سنحت فرصة للإفاضة اتسع البحث وزاد .

أولاً : تضمن القرآن الكريم والسنة النبوية مبادىء راقية جداً وأحكاماً سامية عظيمة ، غير أن الباحث العاقل المدقق لايمكن أن يتحامى بهذه الأحكام وتلك المبادىء ويتعامى عن الأسلوب الذى تم به تطبيقها ، على مدى التاريخ الإسلامى ، طوال أربعة عشر قرنا ، منذ انتهى عصر الخلفاء الراشدين (سنة ٢٨ هـ) . فالتحدى بالمبادىء الرفيعة يكون قصوراً شديداً ومغالطة أشد إن هو غفل أو تغافل عن أسلوب التطبيق ، طالما كانت القاعدة الصحيحة ـ فى الحكم التاريخى ـ أن المبدأ لا ينفصل عن تطبيقه وأن النظرية لا تُقتطع من الواقع . وعلى قدر سمو المبادىء والأحكام الإسلامية ، كان تدنى التطبيق وسوؤه فى كل العصور الإسلامية وحتى العصر الحاضر ،

مما يبدو معه التطبيق السليم أمراً شاذاً وعملة نادرة ، تعود لظرف استثنائى أو لشخص غير عادى ، أو تكون مجرد نزوة غامرة أو محض حادثة عابرة .

ومن أجل ذلك كان واجباً على من يتكلم عن مبادىء الشريعة الإسلامية أو أحكامها ـ إن كان ثم حديث بعد ما سلف ـ أن يتعرض بتفصيل واضح محدد لأسلوب التطبيق وإجراءات التحقيق ، وأن يبين بأسلوب علمى كيف يمكن تغيير الواقع لتفعل فيه المبادىء السامية فعلها الصحيح وتؤتى ثمارها الفعالة ، فلا يزيفها الواقع الردىء ولايحرفها المطبق الشرير .

ثانياً : يوجد فارق كبير بين الشريعة الإسلامية التى يمكن أن تكون ـ تجاوزا ـ الأحكام التشريعية الواردة فى القرآن الكريم والسنة النبوية ، وبين الفقه الإسلامى ، وهو مجموع المذاهب والآراء التى صدرت عن الفقهاء والعلماء والقضاة المسلمين . والخلط بين الشريعة والفقه ـ وهو أمر شائع فى العقل الإسلامى ـ خلط بين ما أنزل من الله وما جاء من الناس ، وهو خلط محظور بشدة فى الإسلام .

ثالثاً : منذ عهد عمر بن الخطاب (عامين بعد وفاة النبى) رأى المسلمون أن بعض الأحكام التى نص عليها القرآن الكريم ، ولم تنسخ منه ، قد جاوزتها الأحداث والظروف ، فبدت أحكاما مؤقتة ، يقتصر تطبيقها على وقت معين فلا يمتد بعده ، ويتصل نطاقها بظروف خاصة فلا يتجاوزها أبداً . ومن ثم فقد اعتبروها أحكاما وقتية خاصة بفترة معينة أو متصلة بظروف خاصة ، وقفوا تطبيقها بعده ؛ من ذلك الأحكام الخاصة بحقوق المؤلفة قلوبهم فى الصدقات ، وحق الفاتحين فى اقتسام الأراضى المفتوحة كغنيمة لهم ، وزواج المتعة (الذى مازالت الشيعة تعتد به ـ خلافا لرأى السنة ـ عملاً بالآية الكريمة) : ﴿ فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة ﴾ .

واستخراج قاعدة من هذه الوقائع أو محاولة تنظيرها أمر هام جداً قعد عنه الفقه الإسلامى ، غير أنه ولاشك يفيد حق المجتمع فى تجاوز بعض الأحكام إذا ما رأى أنها تتعلق بوقت معين أو تتصل بظرف خاص . وعلى سبيل المثال فإن المشرع المصرى لا يستطيع أن يقنن أحكام الرق والتسرى بالإماء ، مع أنها واردة فى القرآن الكريم ولم تُنسخ منه ، وذلك لأن الرق قد ألغى بمقتضى الدكريتو الصادر فى ٤ /٨/ ١٨٧٧ والأمر العالى الصادر فى ٢١/ ١/ ١٨٩٦ .

رابعاً : صدر قول لعلة ، ثم أصبح قولاً شائعاً يتأدى فى أن المشرع المصرى أحدث انقلابا سنة ١٨٨٣ عندما استبدل القوانين القائمة بأحكام الشريعة الإسلامية . وفضلاً عن الخلط فى هذا القول بين الشريعة والفقه ، فإن على قائله أن يدرس بجدية تطبيق النظام القانونى ـ أو ما يقول إنه الشريعة الإسلامية فى العصر العثمانى بمصر (١٥١٧ ـ ١٨٨٣ م) أى فى حوالى خمسة قرون سابقة على سنة ١٨٨٣ .

فلقد كان القانون فى هذا العصر تعبيراً عن إرادة السلطان وكان يسقط بموته ، وإذا استمر العمل ببعض قواعده بعد ذلك ، فمن باب تطبيق قاعدة عرفية لا إعمال قاعدة قانونية . وكان القضاة يُعَينون من عاصمة الامبراطورية فى الآستانة ولا يُعْطَون مرتبات بل كان لهم الحق فى اقتضاء رسوم على القضايا يحصلون منها على رواتب لهم ويدفعون لدولة الاحتلال ما بقى وما يلزم لتجديد ولايتهم (وفى ذلك ما فيه من إفساد للقضاة والقضاء) .

وكان القضاة يفصلون فى المواد المدنية فقط . ولم تطبق الحدود طوال هذه الفترة (خمسة قرون) إلا مرتين ، فى مناسبتين لم يعمل فيهما القضاة مبادىء الإسلام من درء الحدود بالشبهات . وفى مسائل التعزير كان عمل القضاة يقتصر على تحقيق الدعوى ثم يُترك أمر الحكم وتنفيذه للوالى أو الشرطة . وكان اختصاص القاضى ـ حتى فى مجرد التحقيق ـ مقصوراً على الوقائع التى يكون فيها ثم طرفا خصومة ، أما أى واقعة تتصل بأمن الدولة أو أمن الحكام (أى لا خصومةفيها بين طرفين) فإن الحاكم أو نوابه كانوا هم ولاة الأمر ـ دون القضاة ـ فى التحقيق وتقدير العقوبة وتنفيذها ، وليس للقضاة أية صلة أو دخل فى ذلك . ولم يكن القضاة مستقلين . ولم يكن هناك نظام للتحقيق أو التقاضى ، ولا أسباب لأى حكم سواء صدر من القاضى أم من الحاكم أم من نوابه ، ولا نظام للطعن على الأحكام ، ولا نظام للدفاع عن المتهم .

فإذا عَدَل المشرع المصرى سنة ١٨٨٣ عن هذا الوضع الفاسد الردىء العشوائى إلى نظام قانونى واضح سليم عصرى ، رسخته مجموعات القوانين المختلفة وحماه ورعاه القضاء المصرى على مدى يزيد على قرن كامل ؛ إذا عَدَل المشرع عن العفوية إلى النظام، وعن إرادة الحاكم إلى حكم القضاء ، وعن التخلف إلى العصرية ؛ إذا فعل ذلك فهل يكون قد انقلب على الشريعة الإسلامية أم أنه على العكس حقق العدل

وطيق النظام (ولو تحقيقا نسبياً أو غير كامل بعد) والعدل هو الشريعة ، كما أن الإسلام هو النظام .

خامساً : لابد فى استعمال ألفاظ القرآن الكريم من تحرى معنى اللفظ الأصلى وقت التنزيل دون الجرى وراء المعنى الاصطلاحى الذى تحول إليه اللفظ عبر التاريخ ومن خلال الاستعمال الدارج . وقد سلف بيان الأمر بالنسبة للفظ «الشريعة» ويماثله ألفاظ أخرى منها لفظ «الحكم» فى وجود معنيين ، أحدهما أصلى والآخر اصطلاحى ، «فالحكم» فى القرآن الكريم لايعنى نظام الحكم السياسى لكنه يعنى الفصل فى الخصومات أو يعنى الرشد والحكمة . من هذا الواقع ينبغى التحرز فى استعمال الآية : ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ لوصم الحكومة أو الحكام بالكفر . فمع أن لفظ الحكم فى هذه الآية ـ وغيرها من آيات القرآن الكريم ـ لايعنى الحكم بالمعنى السياسى (وهذا معنى تاريخى اصطلاحى) فإن المجمع عليه من المفسرين الثقات ـ نقلاً عن النبى (ﷺ) ـ أن هذه الآية وما تلاها من آيات نزلت فى أهل الكتاب وأنها تتعلق بهم حين يمتنعون عن تطبيق ما ورد فى كتبهم من أحكام ، وليس لأهل الإسلام منها شىء ، أى أنها لا تطبق إطلاقاً على المسلمين ولا يوصف بها رجل مسلم أو شعب مسلم . (يراجع كتابنا جوهر الإسلام حيث ورد به تفصيل للمراجع وآراء المفسرين) .

سادساً : الفقه الإسلامى فقه عام شامل زاخر ، غير أنه فقه القرون الأربعة الأولى من التاريخ الهجرى . فمنذ القرن الرابع الهجرى أُغلق باب الاجتهاد وتوقف العقل الإسلامى عن التخصيب والإنتاج والإبداع . ومنذ سنة ١٨٨٣ تواترت الأحكام القضائية فى مصر واجتهد الشراح وتتابع الباحثون حتى تكون فقه مصرى جديد، انتقى من الفقه الإسلامى القديم أفضل ما فيه ، وزاد عليه شمولاً وتنوعا ودقة وإحكاماً وعصرية . وقد انتشر هذا الفقه فى كثير من البلاد العربية نتيجة نقل القوانين المصرية وأثراً لاجتهاد القضاة المصريين ، وأصبح من اللازم على الجميع ـ شعوبا وقضاة وحكومات ـ أن يحموا هذا التراث الضخم وألا يعملوا على السماح ـ وإن بجهل ـ على هدمه وتقويضه .

سابعاً : فى القرآن الكريم : ﴿ وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو

ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴾ (سورة النساء ٤ : ٨٣). وروى عن النبى(ﷺ) : أنه بعث أحد ولاته (معاذ بن جبل) إلى اليمن فسأله : بم تقضى بين الناس ؟ قال : بكتاب الله (القرآن) . فسأله النبى(ﷺ) : فإن لم تجد ؟ قال : بسنة نبيه . قال النبى (ﷺ) فإن لم تجد ؟ قال : أجتهد برأيى ولا آلو . وبناء على ذلك وعلى الآية المنوه عنها ، فقد قيل إن الاجتهاد فى الإسلام فريضة (ولو أننا لا نرى أن الآية تفيد الاجتهاد فى مسائل الرأى ، أو هى تعنى الاستنباط من القرآن الكريم، فالواضح أنها تتصل بحالة نفسية لآمنين أو خائفين ، وأن الاستنباط هو استعلام من الرسول أو من أولى الأمر عن حقيقة الحال) .

ومع القول بأن التفكير أو الاجتهاد فى الإسلام فريضة ، فإن ثم فارقا كبيراً بين القول والفعل ، بين الشعار والتطبيق ، بين النظرية والتاريخ ، فلقد وضعت للاجتهاد محاذير كثيرة جعلت منه ترديداً لأقوال السابقين وتقليدا لآرائهم وأحكامهم ؛ ثم فُرضت شروط كادت أن تجعل منه وقفا على طبقة أو جماعة شكلت فى الواقع - وعلى الضد من تعاليم الإسلام - هيئة من رجال الدين ، ولعل ما أدى إلى ذلك - فضلاً عن النظم السياسية البغيضة وميل النفوس الضعيفة إلى الإتجار بالدين - هو الخلط بين الشريعة والفقه ، والاضطراب القائم فيما يتصل بالعبادات وما يتعلق بالمعاملات . فمع أن الأحكام التشريعية فى القرآن الكريم - على ما أنف بيانه - قليلة جداً ، لا تغطى جميع المعاملات ولا تحكم كل الجرائم ، فإنه نتيجة للخلط بين الشريعة والفقه أصبح العقل الإسلامى يرى أن الفقه هو الشريعة .

ومادام الفقه عاماً شاملاً زاخرا ، فإن الشريعة - فى التقدير المختلط - تكون عامة شاملة زاخرة ، ولا محل لأية إضافة إلى ما يظن الظان أنه جاء من الله ، إلا بالابتناء لا بالابتداء ، أو بالاتباع لا بالابتداع . ومن جانب آخر ، فإن الفقه الإسلامى لم يضع نظرية واضحة دقيقة تفصل ما بين العبادات والمعاملات فى الأحكام ، ومن ثم فى الاجتهاد ، ونظراً لأن العبادات كاملة وتوقيفية ، فإنه يكون من البديهى أن الاجتهاد بشأنها يكون فى الفروع التى يحتمل أن تجد ، لا فى الأصول الثابتة الراسخة التى لا تتغير. والاجتهاد حين يحدث فى أمور العبادات - يحدث بطريق القياس (أو الاستنباط كلفظ القرآن) من الأصول ، بطريق الابتناء عليها ، لا بطريق الابتداء لما لا يوجد . أما

المعاملات فإنه من المتصور - بل من الضرورى واللازم - أن تحدث وقائع وأن تجد حالات لم تحدث على عصر النبى ﷺ ولا فى عصر إنشاء الفقه ومن ثم كان من الضرورى - بل من المتعين - أن يكون الاجتهاد فى مسائل المعاملات على سبيل الابتداء لا الابتناء ، بطريق الابتداع لا بطريق الاتباع ، بالإنشاء والاستحداث وليس بمجرد القياس على آراء سابقة أو الاستنباط منها .

بل وحتى مع فرض وجود رأى فقهى واضح فى مسألة من مسائل المعاملات فإن العدول عنه إلى رأى آخر - بالابتداء والابتداع - فريضة إسلامية إذا كان الرأى الجديد هو الأصلح للمجتمع أو الأوفق لظروف الناس . وقد رأى بعض الفقهاء جواز الخروج على النص الصريح (فى مسائل المعاملات) برأى جديد إذا كان فى ذلك صالح الناس ، ولا يكون ذلك بداهة إلا بطريق ابتداء الرأى لا ابتنائه على النص ؛ لأن الرأى خروج على النص ذاته .

ولو أن الفقهاء ملكوا قدرة التنظير ، وحاولوا ربط آرائهم هذه بما حدث فى عصر عمر بن الخطاب من تجاوز بعض الأحكام الثابتة فى القرآن الكريم لتغير فى الظروف والأحوال ، لو أن الفقهاء نظّروا هذه التصرفات والآراء لكانوا قد وصلوا إلى نظرية عامة فى وقتية الأحكام ، لكنهم لم يفعلوا ذلك فى هذا الصدد وفى حالات كثيرة أخرى ؛ بل تركوا المسائل واقعة واقعة ، ونظروا إلى الأمور حالة حالة ، ومن ثم افتقد الفقه روح التنظير وملكة التقعيد .

وفيما يتعلق بضرورة الاجتهاد لمسايرة الوقائع المستجدة والظروف المتغيرة يقول ابن عابدين (الفقيه الحنفى) : « كثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله ولحدوث ضرورة أو فساد الزمان بحيث لو بقى الحكم على ما كان عليه لزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة الإسلامية المبنية على التخفيف ورفع الضرر» .
ويقول الزيلعى (الفقيه الحنفى) : « إن الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان » .
ويقول ابن القيم (الفقيه الحنبلى) : « إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط والعدل ، فإذا ظهرت أمارات الحق وأسفر صبح العدل بأى طريق كان ، فثم شرع الله ، ودينه ورضاه وأمره » ، ثم يضيف : « إن الله سبحانه وتعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته فى طريق واحد وأبطل غيره من الطرق ، بل بين مما شرعه من الطرق أن

مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط ، فإذا وجد هذا الطريق وجب الحكم بموجبه وبمقتضاه » . ويقول الطوفى (الفقيه الحنبلى) : « إذا تعارض النص مع المصلحة قُدمت المصلحة على النص ، قيل هذا افتئات على النص ، قال : بل هو تحقيق للنص، لأن النص إنما أنزل ليحمى مصالح الناس ، قيل : النص أدرى بالمصلحة ، لأنه جاء من عند الله أو من عند الرسول ، قال : النص ثابت والمصالح متغيرة وأخذها فى الاعتبار اعتبار للنص كله وللحديث النبوى القائل : أنتم أعلم بشئون دنياكم » . ويقول أبو الوفاء بن عقيل : « السياسة هى العمل بالأصلح ، قيل: لا سياسة إلا ما وافق الشرع ، قال : السياسة هى الأعمال التى يكون الناس معها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يأت بها الشرع ، ذلك أنه ثم فارق بين القول بأن السياسة ما وافق الشرع والقول بأن السياسة ما نطق به الشرع ، فالأول مقبول والثانى مرفوض » .

هذا هو أمر الاجتهاد ورأى الفقهاء ـ من شتى المذاهب ـ فيه ، فما الذى دهى جيلنا حتى يعرض عن هذا الفتح العقلى العظيم ويعزف عن إعمال العقل وممارسة الاجتهاد ، ثم يتعلق بألفاظ جوفاء ، أو عبارات بغير معنى ، أو مفاهيم خاطئة ، أو آراء متناقضة؟ ما الذى أصاب الجيل وقادته حتى يتمسك بالشكليات ويتشبث بالهامشيات ، ويأبى الاجتهاد الذى هو فريضة إسلامية ، ويرفض التجديد وهو سنة الحياة ، هل هى ردة عقلية وردة حضارية ؟ أم هى جهل مركب أم هى سبات وبائى ؟

هل قصدت القوانين المصرية الأساسية (ولا نقول الاستثنائية) إلا تحقيق العدل فى المجتمع ؟ وهل عمل القضاء المصرى ـ ومازال يعمل بجد ودأب واجتهاد ـ إلا لإقامة العدل وإحقاق الحق وإشاعة الأمن ؟ فإذا جاز بعد ذلك كله ـ وهو غير جائز ـ أن يقال إن هذه المحاكم وتلك القوانين تخالف الشريعة ولا تحكم بما أنزل الله ، أفليس ثمة رشيد يسأل : ما الشريعة ؟ وما هو ما أنزل الله ؟ إن فيما سلف رداً كافياً ـ وإن كان موجزاً ـ لتحديد لفظ «الشريعة» ولفظ «الحكم» يضاف إلى ذلك أن القواعد الفقهية (التى يقال خطأ إنها قواعد شرعية) تقول إنه حيثما تكون المصلحة فثم شرع الله ، وأن السياسة هى ما وافق الشرع لا ما نطق به الشرع ، وأن المصلحة مقدمة على النص . فإذا كان فى القوانين المصرية ـ على سبيل الجدل ، وليس الجدل كالحقيقة ـ أمر مخالف

لنص أو مناقض لرأى ، أليس فى آراء الفقهاء ـ المنوه عنها ـ ما يسوغه لقيام المصلحة ، على الأقل فى دفع فتنة ورد بلاء ، لا يعلم إلا الله لمصلحة من يكون ؟ وماذا وراءه من مقاصد ؟ وكيف يكون أثره ومداه ؟

ثامناً : نشر أحد السادة الزملاء ، مقالة فى مجلة القضاة (العددان الثالث والرابع ـ مارس وأبريل ١٩٨٦ ـ المجلد الخاص عن مؤتمر العدالة الأول) وجاء فى الصفحة ٤٤ عن القوانين المصرية : « ينبغى أن نلاحظ أن هذه التقنينات القائمة لم تصدر ـ حين صدرت ـ على أساس أن مصدرها أحكام الشريعة الإسلامية ، فنية المشرع فى هذا الشأن غير قائمة . . وإعمال شريعة الإسلام يتطلب النية ، بشأن كل أمر يتصل بالدين . . ثم يجب أن نُراجع هذه الأحكام التى يبدو عدم تعارضها مع الشريعة . . ونعيد إصدار التقنين كله من جديد» . ونحن نرجو من السيد الزميل أن يراجع نفسه فيما كتب ، فإن النية أمر لازم فى الإسلام للأفراد (للأشخاص الطبيعيين لا للدول ولا للحكومات) حين يتصل الأمر بالعبادات ، أما ما يتعلق بالمعاملات فإن الأمور جميعها تسرى على الظاهر (والله يتولى السرائر) والعقود والتصرفات تصح دون استبار للنوايا . ولم يقل أحد من قبل إن النية مطلوبة من الدولة أو الحكومة عند إصدار تشريع لتكون له شرعية . وكيف يكون ذلك ؟ هل يعنى أن تقوم النية لدى رئيس الدولة أم لدى رئيس المجلس التشريعى أم لدى رئيس مجلس الوزراء أم عند رؤساء اللجان التشريعية أم فى نفوس أعضاء المجلس التشريعى ؟ وهل يؤخذ فى أمر النية برأى الأغلبية أم بشرط الإجماع ؟ وهل يجوز مع ذلك أن يدفع دافع بعدم شرعية القانون لعدم توافر النية أو للشك فى النوايا ؟

إن هذا القول لبدعة ، فلقد كان يقال من قبل إن القوانين المصرية مخالفة للشريعة ، فلما انجلى الأمر بعد طول ظلام ، وسُقط فى الأيدى بعد كثرة تشكيك ، ووضح أن لا خلاف إطلاقا أو أن الخلاف يسير يمكن تجاوزه بالاجتهاد أو بإقرار الواقع درءا للفتن ومنعا للبلاء واعترافاً بالمصلحة . لما وضح ذلك ، ظهرت البدعة بأن هذه القوانين قد صدرت موافقة للشريعة دون أن ينتوى المشرع ذلك ، وأنه لابد من أن يقيم النية ثم يعيد إصدارها . فهل ثمة جدية فى ذلك أم أن كل المقصود هو إلغاء القوانين المصرية (والمصرية بالذات) وإعادة إصدارها على نحو معين ليكون لبعض الناس فى ذلك حق

معين ووصاية خاصة ، أم أن الهدف هو هدم النظام القانونى كله والنظام القضائى بأكمله حتى يعاد تأسيس هذا وذلك على صيغ جديدة ونوايا مبتدعة لم يقل بها أحد فى الأولين ولا فى الآخرين .

* * *

إن أخذ الدين بمنطق السياسة وفهم الشريعة بأسلوب الشعارات أمر خطير جداً على الدين وعلى الشريعة وعلى الإسلام والمسلمين ، وهو ينذر بأوخم العواقب فى مصر لأنه ضمين بقسمة الوطن قسمين ، وشطر النظام القانونى شطرين ، وشق النظام القضائى شقين ؛ فضلاً عن أنه إيذان بنقض النظام القانونى كله ، وتقويض النظام القضائى بأجمعه ، وإهدار الفقه المصرى الإسلامى المعاصر ؛ كل هذا بغير سبب حقيقى من الدين ودون ما دافع سليم عن الشريعة .

ما أشبه الليلة بالبارحة

(*) استطراد لمقال « الحقيقة فى دعوى تقنين الشريعة »



فى منتصف العصر العباسى كان العقل الإسلامى قد بدأ ينحدر إلى مهاوى الجمود، وكانت الحضارة الإسلامية قد أوشكت على التردى فى دياجير التخلف . فَفَشا التقليد السقيم وغلب الترديد الآلى ، وأعرض الفقه والناس عن الإبداع والتجديد والتحديث .

فى هذا العصر ـ وبدلاً من الفقه السديد والفهم الرشيد ـ انتشر الجدال الكلامى وكثر الختال اللفظى ؛ لا بقصد الوصول إلى الحقيقة ، أو تنوير المستمع والقارىء ، أو الاعتراف بما لا يُنكره عاقل ؛ ولكن لمجرد اللجج فى الكلام واللدد فى الخصام . وفى إيضاح هذا الحال المؤسف قال أبو حيان التوحيدى (المتوفى حوالى سنة ١٠١٠ ميلادية): لقد سمعت الشيخ أبا حامد يقول لطاهر العبادانى : « لا تعلق كثيراً لما تسمع منى فى مجالس الجدل ، فإن الكلام يجرى فيها على ختل الخصم ومغالطته ودفعه ومغالبته . فلسنا نتكلم لوجه الله خالصاً ، ولو أردنا ذلك لكان خطْونا إلى الصمت أسرع من تطاولنا فى الكلام . وإن كنا فى كثير من هذا نبوء بغضب الله تعالى ، فإنا مع ذلك نطمع فى سعة رحمته » (تاريخ التشريع الإسلامى للأستاذ الشيخ محمد الخضرى ـ الطبعة الثامنة ـ ص ٢٩٢) .

وفى هؤلاء المخاتلين المغالطين المتطاولين ـ وهم على يقين من خطئهم فى القول وجرأتهم على الحق وكذبهم على الله ـ يقول المولى سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم : ﴿قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً . الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً﴾ (سورة الكهف ١٨ : ١٠٣ ـ ١٠٤) .

فى ذلك الجو الوخيم والمناخ الكدر ، كان المجادل والمناظر والمعترض يبدأ من الإيمان الزائغ بفرقة معينة أو إمام بذاته أو مرشد عام أو تيار حركى أو فقيه مغرض ثم يطوع فهمه لما آمن به ـ وهو زيغ ، ويشكل رأيه لما اعتقد فيه ـ وهو خاطىء ، ويقسر تفسير الآيات والأحاديث لما يُريد أن ينتصر له ـ وهو ضال . وفى التعبير عن ذلك الواقع المشين قال أبو الحسن عبد الله الكرخى (طليعة فقهاء الحنفية) : «كل آية تُخالف ما عليه أصحابنا فهى مؤولة أو منسوخة ، وكل حديث كذلك فهو مؤول أو منسوخ » (المرجع السابق ص ٢٧٩) .

* * *

تلك مقدمة كان لابد منها لبيان أوجه الشبه بين عصر التخلف فى العهد العباسى وأى عصر آخر ، ولعرض نهج الجدال إبان الجمود ، وأسلوب الفهم فى فترات التقليد ، وسبب الغلث فى الرد والحوار .

وكنا قد كتبنا بحثا عن «الحقيقة فى دعوى تقنين الشريعة» نُشر فى مجلة القضاة ـ عدد فبراير ١٩٨٧ ـ قصدنا به أن نبين بعض حقائق الشعارات التى تُرفع دون دراسة ، وأن نجلى بعض وقائع القرارات التى تُتخذ دون بحث ؛ حتى يسمو الجميع بالدين عن أن يكون موضعاً لمزايدة ، وتعلو الأفهام بالشريعة عن أن تكون مجالاً لتحزب . وكنا نتوقع ـ بل ونرجو ـ أن تُنشر فى الأعداد التالية لمجلة القضاة مقالات وبحوث ، تفتح بابا للجدال السليم وتبدأ عهدا للحوار المُنتج ، وتُثرى ـ من جديد ، وبكل جديد ـ مباحث الفقه الإسلامى . غير أننا فوجئنا باعتراض يصدر عن زميل ويُنشر فى مجلة القضاة ـ عدد أغسطس ١٩٨٧ ـ فَزِع له العقلاء من رجال القضاء وغيرهم ؛ لما وجدوا فيه من إحياء لمناهج وأساليب العصر العباسى الأخير وما تلاه من عصور تماثله ؛ ولما انطوى عليه من تكرار العنف فى إلقاء الاتهامات الخطيرة بالكُفر والردة والإلحاد ـ إنْ تصريحا وإنْ تعريضا ، وهو ما يُعد ـ فضلاً عن خروجه على التقاليد الإسلامية الراقية ـ وتردّيه فى جرائم القذف والسب ـ نقلاً لمحاكم التفتيش إلى صفحات مجلة القضاة ، ونصباً للمشانق فى أفنية المحاكم ، ووضعاً للسيف والنطع فى بهو نادى القضاة .

فالزميل المُعترض (الذى ندعو له بالهدى ونرجو له التوفيق والسداد) ، وفضلاً عما

أنف بيانه وهو كثير ، تنكب فى اعتراضه التقاليد القضائية وتنكر لأصول المجادلة والمناقشة .

فالتقاليد القضائية تقوم على أن يجرى الخطاب والحديث والتعامل بين رجال القضاء، بل وبين أى منهم وغيره من الناس ، ضمن لياقات معينة وخلال مراسم متوارثة ، ليس منها التطاول والاتهام والقذف والسب والإرهاب .

والجدال والنقاش لا يستقيم إلا إذا كان بالتى هى أحسن ، وباتباع أفضل الكلم وأزكى الجُمَل وأرقى العبارات ، حيث يكون ثمة إعراض عن اللغو والهذر والعنف والتهديد والمغالطة ؛ وتحميل الباحث ما لم يقله ، وتأويل الكلام على ما لم يقصده ، وتحريف الحديث إلى غير الواضح الظاهر منه ، وتوجيه الخطاب بأنّ ما قيل أو كُتب لابد أن يفيد كذا أو كذا مما هو فى ذهن المعترض وليس فى تقدير البحث .

ولا يبرر تنكب التقاليد القضائية والتنكر لقواعد الجدال والمناقشة ، وتسقط الأخطاء المطبعية ، أن يكون الموضوع متصلاً بالدين أو متعلقاً بالشريعة ؛ بل على العكس ، فإن مثل هذا الموضوع يدعو إلى تمسك أشد بالتقاليد القضائية وتشبث أكثر بقواعد الجدال والمناقشة ، اتباعا للخلق الإسلامى وانتهاجاً للأسلوب القرآنى الذى رسمه الله سبحانه وتعالى ، وفيه يقول المولى عز وجل : ﴿ وجادلهم بالتى هى أحسن ﴾ (سورة النحل ١٦ : ١٢٥) ﴿ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ﴾ (سورة الزمر ٣٩ : ١٨)، ﴿ ولو كنت فظًا غليظ القلب لا نفضوا من حولك ﴾ (سورة آل عمران ٣ : ١٥٩) ، ﴿ خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ﴾ (سورة الأعراف ٧ : ١٩٩) ، ﴿ وهدوا إلى الطيب من القول وهدوا إلى صراط الحميد ﴾ (سورة الحج : ٢٢ : ٢٤) ، ﴿ وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما ﴾ (سورة الفرقان ٢٥ : ٦٣) .

واعتراض هذا شأنه ، وذلك أسلوبه ، لا ينبغى أن يُلقى إليه اهتمام أو يجد له رداً ؛ لذلك فإنا نُعرض عنه ، ونقول سلاما .

غير أنه لما كان هذا الاعتراض قد نُشر فى مجلة القضاة وتداولته أيدى الزملاء والقراء ، فإن حق العلم واحترام العقل وتقدير الزملاء والقراء يوجب علينا أن نضع أمامهم

الحق، بتفصيل بعض نقاط وردت فى بحثنا ، كيما يستوثقوا من الرشاد فيما جاء فى هذا البحث وما جاء فى الاعتراض عليه .

أولاً ـ لفظ الشريعة

ورد فى الاعتراض أن «الشريعة أيضاً تُستعمل فى معنى عام فهى تشمل سبيل الله وطريقه ومنهجه ، أى ما شَرَعَ الله لعباده من الدين كما قال المفسرون ، فتشمل جميع الأحكام التى أنزلها الله سبحانه على رسوله . . فللفظ الشريعة استعمالان فى القرآن الكريم : أحدهما عام ، والثانى خاص وهو الفرائض والحدود والأمر والنهى ، أى الأحكام العملية المتعلقة بأفعال المكلفين . والشريعة بالمعنى الذى ورد فى القرآن يشمل الأحكام الواردة بالقرآن الكريم وتلك الواردة فى السنة النبوية . . والتعبير عن الفقه بالشريعة الإسلامية لم يبدأ فى الظهور إلا فى مدرسة الحقوق بالقاهرة ثم فشا استعماله بعد ذلك فى المحيط الدراسى ، وهو ما تأثر به واضعو القانون المدنى ودستور سنة ١٩٧١ .

ويلاحظ على ذلك :

(أ) ما ورد فى معاجم اللغة جميعاً (وعلى سبيل المثال : لسان العرب : مادة شرع) وما ذكرناه فى بحثنا من أن أصل كلمة «شريعة» فى اللغة العربية ـ وفى القرآن الكريم ـ يعنى المنهج أو السبيل أو الطريق ؛ وأنه تحول بعد ذلك إلى معان عدة حتى أصبح يعنى الفقه .

وفى ذلك المعنى (المنهج أو السبيل أو الطريق) يقول الشاعر الجاهلى عدى بن زيد (المتوفى سنة ٥٨٧ ميلادية) :

ينتاب بالعرق من بقعان معهده   مـاء الشريعة أو غيضا من الأجـم

ويقول الشاعر الجاهلى دريد بن الصمة (المتوفى سنة ٦٠٣ ميلادية) فى رجز له :

فالطعن منى فى الوغى شريعة

(ب) ما جاء فى الاعتراض من أن للفظ الشريعة استعمالين أحدهما عام هو ما شرع الله لعباده من الدين والثانى خاص هو الفرائض والحدود والأمر والنهى ، أى الأحكام

المتعلقة بأفعال المكلفين . وفى هذا القول عدم تحديد لماهية المعنى العام للفظ الشريعة والخلط بينه وبين المعنى الخاص . فإذا كان المقصود بالمعنى العام - كما يقول - ما شرعه الله لعباده من الدين فلماذا خلط الاعتراض بينه وبين المعنى الخاص - وهو على ما يذكر - الفرائض والحدود والأمر والنهى . وما الفارق بين العام والخاص إذن ؟ إن الخلط فى فهم معنى لفظ واحد له دلالته على كل ما ورد فى الاعتراض .

(جـ) يُقر الاعتراض ما ذكرناه فى بحثنا من أن للفظ الشريعة معنيين أحدهما عام ، والآخر خاص ، وهو يعزو اختلاط الشريعة (العام) بالفقه (الخاص) إلى كليات الحقوق ويعترف أن المشرع المدنى والدستورى قد وقع فى هذا الخلط . . فهو بذلك يعترض علينا ثم يوافق على ما ذكرناه ، ومن ثم فهو يفسر الماء بعد الجهد بالماء .

(د) ولولا أن المجال لايتسع لسُقنا مئات الأمثال ولذكرنا عشرات المراجع التى خلطت بين الشريعة والفقه على مدى التاريخ الإسلامى . وأياً ما كان الأمر - وحتى لايتشعب البحث إلى مجادلات نظرية خارجة عن الموضوع - فإذا كان قدحدث خلط بين الشريعة والفقه ، وبصرف النظر عن بداية وتاريخ حدوث هذا الخلط - فوقع فيه أساتذة كليات الحقوق (ومنهم فقهاء الشريعة) ومناهج التدريس، والمشرع المصرى المدنى والدستورى ؛ إذا كان ذلك ، أفلا نكون على حق عندما نُطالب من يدعو إلى تقنين الشريعة أو يتخذ قراراً بذلك - أن يُحدد قصده من اللفظ ،وما إذا كان يرمى إلى معناه الأصلى وهو الشريعة أم إلى معناه الاصطلاحى وهو الفقه ؛ وما إذا كان يقصد بالشريعة ما نَزَل من الله أم يقصد به ما صدر عن الناس ؟

وما وجه الاعتراض على دعوة إلى تحديد معنى اللفظ ، إذا كان الاعتراض يقر قيام الخلط فى المعنى ، ويعترف بوقوع المشرع المصرى فيه ؟!

ثانياً- وقتية الأحكام

اتخذ الاعتراض عنواناً له « لانسخ لأحكام القرآن » ، وهو عنوان يوحى بأننا قصدنا ببحثنا معنى النسخ أو أردنا أن نصل به - حاشا لله - إلى نسخ أحكام القرآن ، وهو ما لا يمكن أن يتردى فيه مؤمن عاقل . ولقد أعرضنا فى بحثنا عن تعريف النسخ وغيره - مما عمد إليه الاعتراض - حتى لا نقع فى رذيلة التعالم ونحن نخاطب رجال القضاء وغيرهم

من رجال القانون ، وهم علماء فى الفقه والقانون . هذا فضلاً عن أن تعريف ما هو معروف أصلاً إسراف فى البحث وخروج به عن الضوابط السليمة وتزيد لا مبرر له ولا معنى .

غير أن غالب الفقه على أن النسخ فى القرآن لا يكون إلا بالقرآن ذاته ، عملاً بالآية الكريمة : ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ﴾ (سورة البقرة ٢ : ١٠٦) ، وثم اتجاه على جواز نسخ القرآن بالسنة ، ظهر أساساً (عند الشافعى والشيبانى) لدى الاضطراب فى تحديد حد الزنا ، وهل هو الجلد (كما جاء فى سورة النور) أم هو الرجم كما حدث من النبى ﷺ ، (قبل نزول آية الجلد المنوه عنها فى سورة النور) ، كما بدا (نسخ القرآن بالسنة) عند الخلاف بين السنة والشيعة فى منع زواج المتعة ؛ إذ يرى فريق من أهل السنة أن النسخ لآية المتعة حدث بسنة النبى ﷺ وهو جائز ، بينما يرى فريق آخر - كما يرى الشيعة - أن زواج المتعة وقفه عمر بن الخطاب ، ولم يحدث ذلك من النبى ﷺ - على ما سوف يلى بيانه .

وما قصدنا إليه فى بحثنا أن نستخرج نظرية مما فعله المسلمون أنفسهم فى عهد الخلفاء الراشدين ، وبالذات فى عهد الخليفة العادل المجتهد عمر بن الخطاب ، ثم صار إجماعاً لديهم . وهو لايعنى نسخ أحكام القرآن - والنسخ إبطال للحكم - ولم نقل ذلك أبداً ، ولا استعملنا لفظ «النسخ» ؛ لكنا ذكرنا أن ما فعله المسلمون يفيد تقديرهم بأن بعض أحكام المعاملات تُعَدُّ أحكاماً وقتية . فالإبطال (النسخ) يكون من الشارع ذاته ، فى حين أن وقف تنفيذ الحكم يكون من المجتمع تبعاً لما يراه من ظروف الحال وتقديره للملاءمات .

فإذا كان الاعتراض ينصب على لفظ «وقتى» أو يخلط بينه وبين النسخ ، فهل له أن يدلنا على لفظ آخر يفيد معناه ؟! وهل يكون الاعتراض على أفعال المسلمين وإجماعهم - فى وقف بعض الأحكام - أم يكون على الوصف الذى أسبغ على هذا الإجماع وتلك الأفعال ، والتكييف الذى أضفى على ذلك ؟!

وماذا يقول الاعتراض فى أحكام الرق التى سكت عنها فلم يذكر لها بيانا ولم يجر فيها جدالا ؟! هل أحكام الرق والعقوبات الخاصة بالرقيق والتسرى بالإماء (الرقيق) وملك

اليمين ـ وهى أحكام لم تنسخ من القرآن ، لا بالقرآن ولا بالسنة ـ هل هذه الأحكام أحكام عامة لكل زمان ومكان لا يستطيع أحد أن يقفها للصالح العام وإلا كان كافراً فاسقا ظالما مرتداً ، أم أنها أحكام مؤقتة بعصر معين ، وفترة خاصة ، كان الرق فيها ضرورة اقتصادية واجتماعية ، بحيث لم يمكن إلغاؤه مرة واحدة ؟! وإذا كان الرق والتسرى بالإماء (ملك اليمين) ـ وهى بعض أحكام الكتاب «القرآن» ـ أحكاماً عامة فإن معنى ذلك أن يطالب الاعتراض ـ ومن يوافقه ـ صراحة بإلغاء الدكريتو الصادر بتاريخ ٤/٨/١٨٧٧ ، والأمر العالى الصادر فى ٢١/١/١٨٩٦ بإلغاء الرق، وأن يدعو (حتى لا يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعضه) إلى إباحة الرق ، والتصريح بأسواق النخاسة ، وتخويل من يشاء حق شراء الإماء والتسرى بهن حتى يحمى نفسه من الانحراف ويعصم ذاته من الزنا .

ثالثاً ـ الأحكام الوقتية

اعتمدنا فى وصف أعمال المسلمين وإجماعهم ـ فى وقف العمل ببعض أحكام المعاملات فى القرآن ـ بأنه تأقيت لهذه الأحكام ، على ما حدث على وجه التحديد فى واقعات : منع الصدقات عن المؤلفة قلوبهم ، ومنع توزيع الأراضى المفتوحة على الفاتحين لها ، ومنع زواج المتعة ؛ وعلى حظر المشرع المصرى للرق ، ومن ثم منع التسرى بالإماء .

وقد أفاض الاعتراض فى بيان الآيات القرآنية والأحكام الخاصة بالمؤلفة قلوبهم ، وبحق الفاتحين فى اغتنام الأراضى المفتوحة ، وفى زواج المتعة ؛ لكنه سكت تماماً ولاذ بالصمت فى مسألة الرق وأحكام الرق والتسرى بالإماء . وليس من مقتضى البحث شرح الأحكام الخاصة بهذه المسائل ولا بيان أصلها ، وإنما يقتصر الأمر على بيان واقعات وقف العمل بأحكامها ، ووصف هذا التصرف ، وإذا كانت البلاغة هى مطابقة الأسلوب لمقتضى الحال فإن منتهى البلاغة أن لايتجاوز البحث ـ أو الاعتراض ـ مسألة وقف تلك الأحكام ليفيض فى بحث أصلها وتاريخها .

أ ـ المؤلفة قلوبهم

وفيما يتعلق بمسألة المؤلفة قلوبهم ، فإن الاعتراض يشير إلى واقعة أراد فيها بعض

المؤلفة قلوبهم ـ فى عهد أبى بكر الصديق ـ أن يستزرعوا أرضا بوراً من أراضى المسلمين، فلما كتب لهم أبو بكر كتاباً بذلك رفض أن يشهد عليه عمر بن الخطاب وبصق على الكتاب ومزقه . وهذه الواقعة غير حكم منع المؤلفة قلوبهم من الحصول على حقهم فى الصدقات عموما ، وهو ما حدث بعد ذلك فى عهد عمر ؛ خلافا لما أراد الاعتراض أن يتسقط لنا خطأ فيه ؛ مع أن القارىء لتاريخ الإسلام يعلم حق العلم أن كثيراً من واقعات هذا التاريخ رُويت بأكثر من رواية ، بل إن بعض أحاديث النبى(ﷺ) رُويت بأكثر من رواية وقيلت بأكثر من لفظ .

وينتهى الاعتراض ـ فى شأن المؤلفة قلوبهم ـ إلى أن «مسألة ربط الحكم بسببه أو بعلته محل إجماع العلماء ، فإن وُجد السبب أو العلة مع وجود الشروط وانتفاء الموانع وجد الحكم الشرعى ، وإن عُدم السبب أو العلة عدم الحكم الشرعى» . فماذا يعنى ذلك فى أى عقل ؟ وهل يقول غير ما قلناه وإنما بأسلوب آخر أشد عنفا وأقسى عبارة؟! لقد قلنا ما يعنى أن منع المسلمين من إعطاء المؤلفة قلوبهم حقهم من الصدقات مع وجود النص القرآنى بذلك وعدم نسخه ـ وهو ما يقرنا عليه الاعتراض ـ هذا المنع يفيد أن المسلمين رأوا أن الظروف (أو علل) هذا الحكم لم تعد قائمة فتجاوزوا الحكم ولم يطبقوه . فإذا كان ذلك يعنى ـ فى حقيقة الحال ـ أن الحكم وقتى خاص بفترة معينة ، هى فترة عدم قوة الإسلام ، فإن التعبير بلفظ «وقتى» أفضل بكثير من استعمال الاعتراض لفظ « معدوم» حيث يقول إذا عُدم (لم يوجد) السبب أو العلة ، عُدم (انعدم) الحكم الشرعى !

ومع ذلك فإننا نرجو أن يدلنا الاعتراض على حالة أخرى أو وقت آخر ـ على مدى التاريخ الإسلامى ـ قامت فيه علة ذلك الحكم أو ثارت أسبابه فطبق ؟ وإذا لم تقم للحكم العلة ولم يثرْ له سبب على مدى أربعة عشر قرنا بعد وقف العمل به فعلا ، فماذا يفيد ذلك ؟ هل يعتقد ـ الاعتراض ـ أن حكم المؤلفة قلوبهم يمكن أن يُطبق فى العصر الحالى مثلا فُتعطى الحكومات الإسلامية نصيبا من الصدقات (أو الزكاة) إلى حكومات أخرى قوية تتألفها ، أو إلى عصابات مسلحة تعلن عليها الحرب أو تهددها فترى الحكومات (الإسلامية) ألا تحاربها أو تعاديها وإنما تتألفها بإعطائها صدقات !

ب ـ توزيع الأراضى المفتوحة

وفيما يتعلق بوقف الحكم الخاص بتوزيع الأراضى المفتوحة على الفاتحين لها ، يقول الاعتراض : « فكانت هذه عامة لمن جاء بعدهم ، فقد صار هذا الفىء بين هؤلاء ، فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من تخلف بعدهم بغير قسم ، فأجمع على تركه وجمع خراجه». فماذا يفيد ذلك ؟ إنه ببساطة شديدة ، وبغير تحذلق أو تعمّل أو تصنع أو تحريف ، يعنى أن عمر رأى أن حكم إعطاء الأراضى المفتوحة إلى الفاتحين لم يعد من الممكن تطبيقه ـ لعلة أو أخرى ـ ولسبب أو غيره ـ مع أن هذا الحكم فى القرآن لم يُنسخ منه ، ومن ثم وقف تنفيذه ؛ ولم يُنفذ الحكم بعد ذلك أبداً على مدى التاريخ الإسلامى، مع أن المسلمين فتحوا بلاداً أخرى كثيرة إلى الشرق وإلى الغرب بعد تلك الواقعة ، فكانت توجد أراض جديدة يمكن قسمتها على الفاتحين الجدد ـ فهل يكون هناك وصف لتصرف عمر وفهم المسلمين وإجماعهم إلا أنهم رأوا أن هذا الحكم كان رهناً بوقت معين أو مخصصاً بظرف خاص ، وأنه لم يعد من الجائز تطبيقه بعد مرور هذا الظرف وفوات ذلك الوقت ؟

جـ ـ زواج المتعة

أما عن زواج المتعة فيقول الاعتراض إنه أبيح بسنة النبى(ﷺ) وأنه حُرِّم بسنته كذلك ، وأنه لا يستند إلى الآية : ﴿ فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة ﴾ (سورة النساء ٤ : ٢٤) إذ أن هذه الآية خاصة بالنكاح الدائم .

ومع أن ما ذكره الاعتراض رأى لبعض الفقهاء ، إلا أنه وقف عند رأى هذا البعض ولم يذكر الجانب الآخر ، مع أنه الأرجح والأوثق . ففى كتاب الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبى ـ المسمى تفسير القرطبى : «وقال الجمهور : المراد (بالآية) نكاح المتعة الذى كان فى صدر الإسلام . وقرأ ابن عباس وأبى (أبى بن كعب الأنصارى) وابن جبير (سعيد) الآية : ﴿ فما استمتعتم به منهن (إلى أجل مسمى) فآتوهن أجورهن ﴾ ثم نهى عنها النبى (ﷺ). وقال سعيد بن المسيب : نسختها آية الميراث ، إذ كانت المتعة لا ميراث فيها . وقالت عائشة (زوج النبى) والقاسم بن محمد : تحريمها ونسخها فى القرآن ، وذلك قوله تعالى : ﴿ والذين هم لفروجهم حافظون . إلا على أزواجهم أو ما

ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين ﴾(سورة المؤمنون ٢٣ : ٥ ـ ٦) وليست المتعة نكاحاً (أى زواجاً) ولا ملك يمين . . وروى عن على (ابن أبى طالب) . . أنه قال : « نَسَخَ الطلاق والعدة والميراث المتعة (إذ لا طلاق ولا عدة ولا ميراث فى زواج المتعة) . . وروى عن عطاء عن ابن عباس (حَبْر الأمة الإسلامية) (أنه) قال : ما كانت المتعة إلا رحمة من الله تعالى رحم بها عباده ، ولولا نهى عمر عنها مازنَى إلا شقى . . قال ابن العربى : وقد كان ابن عباس يقول بجوازها ، ثم ثبت رجوعه عنها ، فانعقد الإجماع على تحريمها ، فإذا فعلها أحد رُجِم فى مشهور المذهب ، وفى رواية أخرى عن مالك (ابن أنس) : لا يُرجم ، لأن نكاح المتعة ليس بحرام ، ولكن لأصل آخر لعلمائنا غريب انفردوا به دون سائر العلماء ، وهو أن ما حُرّم بالسنة هل هو مثل ما حرم بالقرآن أم لا : فمن رواية بعض المدنيين عن مالك أنهما ليسا بسواء ، وهذا ضعيف . وقال أبو بكر الطرسوسى : ولم يرخص فى نكاح المتعة إلا عمران بن حصين وابن عباس وبعض الصحابة وطائفة من أهل البيت . . وقال أبو عمر : «أصحاب ابن عباس من أهل مكة واليمن كلهم يرون المتعة حلالا على مذهب ابن عباس وحرمها سائر الناس . . . » صفحات ١٧٠٠ ـ ١٧٠٣ من طبعة دار الشعب .

وفى رواية عمران بن حصين قال : نزلت آية المتعة فى كتاب الله لم تنزل بعدها آية تنسخها فأمرنا بها رسول الله (ﷺ) وتمتعنا مع رسول الله (ﷺ) ومات ولم ينهنا عنها حتى قال رجل برأيه ما شاء . (تفسير الثعلبى ، والرازى حـ ٣ ص ٢٠٠ ، ٢٠٢) .

هذا عن رأى أهل السنة ، أما رأى الشيعة فيقول عالم منهم عنه : «ومما يؤيد ما يذهب إليه الشيعة (من حِلّ زواج المتعة) أن هناك من الصحابة من يرى إباحته وعدم نسخه مع وقوفهم على نهى عمر عنه . ومن هؤلاء الإمام على (ابن أبى طالب) وعمران ابن الحصين الخزاعى وابن مسعود (عبد الله) ومعاوية بن أبى سفيان الجحمى والزبير ابن العوام وخالد بن المهاجر المخزومى وأبى بن كعب الأنصارى وسعيد بن جبير وعطاء اليمانى وابن عباس (عبد الله) وجابر الأنصارى وعبد الله بن عمر بن الخطاب وأبو سعيد الخدرى الأنصارى ومعبد بن أمين الجحمى وغيرهم (روح التشيع لعبد الله نعمة ـ دار الفكر اللبنانى ـ ص ٤٦٥) .

وخلاصة ذلك أن عدداً كبيراً من الصحابة ـ منهم ابن عباس حبر الأمة ، وعلى بن

أبى طالب فى قول الشيعة ـ يرون أن زواج المتعة مردود إلى الآية المنوه عنها (سورة النساء ٤ : ٢٤) وأن بعضاً منهم كانوا يقرأون هذه الآية بإضافة عبارة (إلى أجل مسمى) ﴿فما استمتعتم به منهن (إلى أجل مسمى) فآتوهن أجورهن فريضة﴾ بما يقطع بتأقيت هذا الزواج إلى أجل مسمى يحدده الطرفان . وقد اختلف الصحابة فيما إذا كان حكم هذه الآية قد نُسخ بالقرآن أم بالسنة ، ورأى بعضهم أن النسخ قد حدث بالقرآن (مما يرجح جانب الاتجاه الذى يرى أن القرآن لا يُنسخ إلا بالقرآن) . واضطربوا فى تحديد الآية التى نسخت حكم آية زواج المتعة ؛ ولو كان ثمة قول ثابت أو فعل مشهور عن النبى (ﷺ) فى هذا النسخ لاحتجوا به جميعاً دون أن يختلفوا فى بيان سبب النسخ ويضطربوا فى بيان النص . ويرى ابن عباس ومن يتبعون مذهبه ـ كما يرى بعض أهل البيت وقسم كبير من المسلمين هم الشيعة ـ ومذهب هام هو المذهب الجعفرى ـ أن عمر بن الخطاب هو الذى وقف زواج المتعة . وفى رأى مالك بن أنس أنه لا يحد بحد الزنا من يتزوج زواج المتعة .

وعلى ما ذكرنا من قبل فإن كثيراً من واقعات التاريخ الإسلامى ـ وبعض ما بنيت عليه الأحكام الهامة ، على نحو ما سلف بيانه فى زواج المتعة ـ قد رُوى بأكثر من وجه ودون بأكثر من رواية . ومن يأخذ بإحدى هذه الروايات أو يركن إلى أحد هذه الأوجه لا يكون كافراً ولا مرتداً ولا منكراً لما هو معلوم من الدين بالضرورة .

والراجح من كل ما سلف أن زواج المتعة أجيز بالآية المذكورة آنفاً وأن عمر بن الخطاب هو الذى وقفها ، فأخذ بحكمه (أو رأيه) أغلب أهل السنة ـ عدا قليل منهم ـ وخالفه الشيعة والمذهب الجعفرى (وهو مذهب الشيعة الإمامية) . وفعل عمر فى وقف زواج المتعة لا يوصف إلا بأنه رأى ـ خلافا لما يراه البعض حتى اليوم ـ أن هذا الزواج كان موقوتا بفترة معينة ، فوقف حكمه بعد زوال هذه الفترة دون أن يُنسخ الحكم من القرآن ـ وهو ما لا يملكه أى فرد ـ ووافقه أهل السنة جميعا ـ عدا القليل ـ على ذلك ، وبهذا ظلت آية المتعة بما فيها من حكم ، ووقف العمل بالحكم نفسه .

رابعاً ـ العبادات والمعاملات

جاء فى الاعتراض : « أنه لو جاز النسخ فى بعض ما أوحى إلى رسول الله لوجب

القول بتجويز ذلك فى جميعه ، فالكل من عند الله تعالى ، إذ ما الفرق بين أحكام المعاملات وأحكام العبادات مادامت كلها واردة ثابتة دائمة ؟ ولا فرق يوجب إعطاء آيات العبادات أوصافا غير تلك التى لآيات المعاملات » .

وبداءة نكرر أننا لم نذكر لفظ «النسخ » فى بحثنا ، ولم نقصد إليه إطلاقا فيما ذكرناه عن وصف أعمال المسلمين وإجماعهم ـ بوقف أحكام للمعاملات ـ بأنه تأقيت لها بمنع استمرار حكمها بعد فترة معينة أو ظرف خاص رغم بقاء الحكم فى القرآن وعدم نسخه، وإن إلحاح الاعتراض على استعمال لفظ «النسخ» للإيهام بأننا نقصده ، هو تأويل غير صحيح لما قلناه ، وفهم غير سديد لما ذكرناه ، وفرض ـ لايجوز ـ لما لم نهدف إليه ، وتحريف ـ لايصح ـ لما هو واضح من المتن واللفظ والقصد .

يضاف إلى هذا أن التسوية بين أحكام العبادات وأحكام المعاملات، وقسر الرأى فى هذه على تلك ، وإرهاب الفقه إن تكلم فى المعاملات بأنه يعنى العبادات : كل ذلك غير صحيح ، فضلاً عن أنه مرفوض بكل المعايير ومحجوج بكل المقاييس . فأى دارس للفقه يعلم أنه توجد فروق كثيرة ـ وإن لم توضع فى نظرية عامة ـ بين أحكام العبادات وأحكام المعاملات فى القرآن ؛ أظهرها ما يُقال من أن أحكام العبادات توقيفية ، بمعنى أن العقل يتوقف إزاءها فلا يبحث لها عن علة أو سبب ، ولا يغير فيها ولا يُبدّل؛ فلا يقول قائل : لماذا تكون صلاة الصبح ركعتين بينما صلاة الظهر أربع ركعات وصلاة المغرب ثلاث ركعات ؟ ولماذا تكون الصلاة خمساً ؟ ولماذا يكون الصوم بين الفجر والمغرب ؟ وهل يمكن أن يستبدل الركوع بالسجود أو العكس ؟ وهكذا . فى حين أن أحكام المعاملات تقتضى البحث عن العلة والسبب ـ فهى عقلية غير توقيفية ـ وهى تُطبق كلما قام سببها ولا تطبق إذا لم يقم السبب ، أو كما تقول القاعدة الفقهية : «إن الحكم (فى المعاملات) يدور مع العلة وجوداً وعدماً » ؛ وكما قال الاعتراض ذاته ـ فيما أنف بيانه ـ إنه إذا وُجِد السبب وُجِدَ الحكم ، وإذا عُدم السبب عُدم (انعدم) الحكم .

ومن جانب آخر ، فبينما أحكام العبادات محددة فى القرآن والسنة ـ بما لا سبيل إلى الاجتهاد فيه (إلا بطريق الابتناء ـ لا الابتداء كما ذكرنا فى بحثنا ؛ وفيما قد يجد ، وهو قليل نادر) فإن الأصل فى أحكام المعاملات غير ذلك «فقد تعرّض لها القرآن بطريقة

إجمالية وقواعد كلية تاركاً تفصيل ذلك للمجتهدين من الأمة » (تاريخ التشريع الإسلامي ـ المرجع السابق ـ ص ٧٨) .

هذان فارقان ، والفروق كثيرة لا محل لسردها ، وهي تقطع بخلاف ما يقول الاعتراض من أن ما يسرى على أحكام المعاملات يسرى على أحكام العبادات ، وما يراه من أن هذه الأحكام كتلك سواء بسواء . فلكل من الأحكام نظامها وقواعدها التي قد تستقل بها عن الأخرى ، وقد تختلط بها معها ، وقد تتشابه (أو تتقارب ؛ وذلك كله مما يفتح بابا واسعاً للفقه للتنظير (أي وضع نظريات) وللتقعيد (أي وضع القواعد) تحدد فواصل دقيقة بين أحكام العبادات وأحكام المعاملات ، في الطبيعة والقواعد وغيرها .

خامساً ـ قاعدة «عين بعين وسن بسن» أو القصاص في الأطراف

يقول الاعتراض عنا : «يزعم الكاتب أن قاعدة عين بعين وسن بسن أدخلها الفقهاء بناء على قاعدة شرع من قبلنا شرع لنا إلا ما قد نسخ ، وعلى حديث للنبي (ﷺ) أشار إلى الجروح ، وإلى قول الله تعالى : ﴿ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص ﴾ ، وهذه الآية إشارة إلى ما كان قد فرض على اليهود ولم يرد كحكم تخاطب به جماعة المؤمنين ، وأنه لم يرد بالقرآن الكريم سوى القصاص في القتلى ، وفي الجروح دون تحديده عينا » ، ثم أورد الاعتراض رأياً نقله عن تفسير القرطبي .

وما يقول الاعتراض أنه زعمٌ لنا ، أمر مقرر وثابت في جميع كتب الفقه التي ترى أن من مصادر الأحكام شرع من قبلنا (إلا ما قد نُسخ) والمثل التقليدي الذي يضرب في ذلك هو مسألة تفصيل القصاص في الجروح : عين بعين وسن بسن .

وعلى سبيل المثال فقد ورد في كتاب العقوبة للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : «قال تعالى في بيان شريعة التوراة : ﴿ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ﴾ . . أما القصاص في الأطراف فقوله تعالى فيما ذكر عن التوراة مقررا له على أنه شريعة السماء ، فقد قال تعالى : ﴿وكتبنا

عليهم فيها ﴾ . . إلى آخر الآية ، وأن هذا النص يثبت أن ذلك كان مكتوباً على اليهود، وقد يقول قائل إن ذلك شرع من قبلنا فكيف يكون شرعا لنا ، ونقول إن النص الكريم فيه ما يدل على أنه شريعة عامة ليست طريقة خاصة باليهود ، وقد اقترن بقوله تعالى فى آخر الآية : ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ﴾ (ص ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨).

وواضح مما سلف أن الأستاذ الشيخ أبو زهرة يرجع أحكام القصاص فى الأطراف إلى التوراة و إلى ما كتب عليهم فيها ـ وهو ما ذكرناه فى بحثنا ـ ثم يرى أن هذه الأحكام تُطبّق على المسلمين أخذا بقوله تعالى : ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله (فى التوراة) فأولئك هم الظالمون ﴾ وهذا ما لا نوافق عليه على ما سوف يلى بيانه بالنسبة لهذه الآية .

وجاء فى تفسير القرطبى ـ الذى استشهد به الاعتراض ـ عن آية القصاص (سورة المائدة ٥ : ٤٥) وقالت الشافعية : هذا خبر عن شرع من قبلنا ، وشرع من قبلنا ليس شرعا لنا (تفسير القرطبى ـ المرجع السابق ـ ص ٢١٨٩) .

وفى كتاب التشريع الإسلامى للأستاذ الشيخ محمد الخضرى : «وأخبر القرآن عن نظام التوراة فى قصاص الأطراف فقال تعالى فى سورة المائدة : ﴿ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له﴾ (ص ٨٢ : ٨٣) وهكذا لم يذكر فضيلته أن هذه الآية تُطبق على المسلمين ، وإنما اقتصر على بيان أنها إخبار من القرآن عن نظام التوراة فى ذلك ، وهو رأى الشافعية ـ كما سلف ـ الذين يرون أن الآية شرع من قبلنا ولا تطبق على المسلمين .

هذا هو رأى علماء أجلاء ، وفقهاء عدول ؛ فإن كان ثمة رأى ورد فى تفسير القرطبى ضمن آراء أخرى ، واعتمد الاعتراض عليه وحده دون أن يسرد باقى الآراء ـ فإن هذا الرأى مرجوح (لأنه شاذ وغريب) وما عداه من آراء ـ على ما بينا ـ هو الراجح .

سادساً ـ التعزير

جاء فى الاعتراض على بحثنا : «يقول الكاتب (ولم يقل عنا : الزميل ، خلافاً للتقاليد القضائية والمراسم الاجتماعية والمواضعات الأدبية) . . فقد ابتدع الفقه ما

يسمى بالتعزير (ثم يضيف) والتعزير فى التشريع الإسلامى ليس ابتداعاً وإنما ورد أصله فى كتاب الله وفى سنة رسول الله ﷺ قولاً وفعلاً . . والآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى نص فيها على التعزير يعرفها كل من له دراية بالتشريع الإسلامى » .

والحقيقة أن ما ورد فى القرآن الكريم هو لفظ «التعزير» لا أحكامه التى ابتدعها الفقه . فقد ورد اللفظ فى القرآن بمعنى التعظيم والتوقير ولم يرد بمعنى العقوبة ، فقد جاء فيه ـ خطابا للمؤمنين ـ عن النبى ﷺ ﴿ وتعزروه وتوقروه ﴾ وقد روى أن شخصا حضر فى مجلس النبى ﷺ وهو سكران ظاهر السكر فأمر أصحابه بتأديبه فانهالوا عليه ضرباً بالنعال وبغيرها ضربا دون ما عدد ؛ وأصبح اللفظ ـ بعد ذلك ـ فى الاصطلاح الفقهى ـ يُطلق على التأديب الذى لم يرد به نص (فى القرآن أو الحديث) ، على مفهوم أن مثل هذا التأديب من قبيل التقوية والنصر ؛ فمن قمع شخصا عن أن يضر غيره فقد نصره بحمله على الخير ونصر الله بتنفيذ أوامره ونصر المجتمع فحماه من الآفات الاجتماعية » . (العقوبة للأستاذ أبو زهرة ـ المرجع السابق ـ ص ٦٩ ، ٨٢) .

فالعقوبات التعزيرية عقوبات غير واردة أو محددة فى القرآن أو السنة ومتروك أمرها لولى الأمر أو للسلطة المختصة ـ إن شاءت عاقبت بأية عقوبة وإن لم تشأ لم تعاقب ، تبعا لظروف الحال وأوضاع المجتمع . ولو أن هذه العقوبات وردت فى القرآن أو السنة ـ كما يقول الاعتراض ـ لكانت حدوداً ، أى عقوبات مقدرة ، ولم تكن تعزيرات . وعلى أية حال فقد كنا نرجو كما أفاض الاعتراض فيما يخرج عن أصول البحث أن يتفضل ويذكر تفصيلات أوفى عن نظام التعزير ، وما ورد بشأنه فى القرآن أو السنة ، مما يقول إن كل من له دراية بالتشريع الإسلامى يعرفه .

سابعاً ـ ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾

وعن التفسير الصحيح الذى بيناه للآية الكريمة : ﴿ **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون** ﴾ فقد جاء فى الاعتراض « ما أورده الكاتب (كذا) . . كله مغالطة وفساد ، لأنه إذا كان المقصود من استعمال القرآن الكريم للفظ (يحكم) الفصل فى الخصومات فإن هذا الفصل كان لرؤساء الدولة ، فهذا داود وسليمان من ملوك بنى إسرائيل (ولم يقل أنبياء!) يقول الحق سبحانه فى شأنهما ﴿ وداود وسليمان إذ يحكمان فى

الحرث﴾ . . وكذلك رسول الله ﷺ كان يحكم فى الخصومات بصفته رئيس الدولة الإسلامية إلى جانب كونه رسول رب العالمين » .

وهذا الذى ساقه الاعتراض لا يتضمن أية مناقضة لما ذكرنا عن أن لفظ «الحكم» فى القرآن يعنى الفصل فى الخصومات لا سياسة أمور الناس ؛ فهو يؤكد ما قلناه ويؤيد ما أبديناه ، وليس فيه أى كشف لمغالطة فى البحث أو فساد زل فيه القلم ؛ ومن ثم فإنه من الغريب أن يُوصف بحثنا بالمغالطة والفساد ، إلا أن يكون القصد مجرد إطلاق هذا الوصف دون ما أى سبب غير الإساءة التى يتأبى عنه الجدال العَفّ .

ومع ذلك فإنه يكون من المستحسن بيان إيضاح أكثر للآية المذكورة ، وخاصة أنها الأساس الذى يركن إليه تيار الإسلام السياسى ويعتمد عليه الاتجاه الحركى والحزبى فى الإسلام .

فالقرآن الكريم تنزل منجما متفرقا على مدى ثلاثة وعشرين عاماً ، حيث كانت كل آية أو كل مجموعة من الآيات تتعلق بواقعة بذاتها ، أو تتصل بحادثة معينة ، أو تُعد رداً على سؤال وجه أو تحد أثير وهكذا . والمنهج الصحيح لتفسير آيات القرآن الكريم هو من ثم ذلك الذى يُفسر هذه الآيات بعد ربطها بأسباب التنزيل وفهمها على خلفية الواقعة أو الحادثة التى تنزلت بشأنها ، وأى تفسير لا يتبع هذا المنهج لابد أن يقع فى خطأ جسيم وأن يتردى فى التأويل المنحرف والاستشهاد الفاسد .

ويقول عبد الله بن عباس ، بصدد هذا المنهج ، والإعراض عنه : إنه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يدرون فيم نزل (أو يُعرضون عن سبب التنزيل) فيكون لهم فيه رأى ، ثم يختلفون فى الآراء ، ثم يقتتلون فيما اختلفوا فيه . ويقول ابن تيمية ، إن معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية ، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب ، وقد أشكل على جماعة من السلف معانى آيات حتى وقفوا على أسباب نزولها فزال عنهم الإشكال . ويقول الواحدى (أبو الحسن على) إن تفسير آيات القرآن يقتضى إبانة ما أنزل فيه من الأسباب ، إذ هى أوفى ما يجب الوقوف عليه وأولى ما تُصرف العقائد إليه ، لامتناع تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها .

هذا هو المنهج الأصولى السليم فى تفسير القرآن الكريم ، ونتائج تنكبه ، غير أن

هذا المنهج عُورض وخُولف فأدى إلى النتائج التى توقعها السلف . وكان الخوارج هم أول من خالف هذا المنهج فاقتطعوا آيات من السياق القرآنى واجتثوها من أسباب التنزيل واستعملوها على عموم الألفاظ ، وكان ذلك خاصة فى الآيات : ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون (الفاسقون ، الظالمون) ﴾ . ﴿ إن الحكم إلا لله﴾ . ﴿ أفحكم الجاهلية يبغون ﴾ . ثم حدث فى فترات الظلام الحضارى والانحطاط العقلى أن نظّر الفقهاء هذا الاتجاه الخاطىء فى قاعدة تقول : إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . وبمقتضى هذه القاعدة الفقهية تغير تفسير كثير من آيات القرآن، وأصبح من الجائز لأية جماعة ولأى فرد أن يستعمل آية على عموم ألفاظها ـ لا على خصوص تنزيلها ـ وتبعاً للتركيب اللفظى وحده وللتكوين اللغوى دون سواه . وكان نتيجة ذلك أن يقع ما توقعه ابن عباس من اقتتال بين المسلمين ، وما قرره ابن تيمية من إشكال الفهم على الناس .

وترجع العلة فى انحراف الخوارج فى تفسير القرآن إلى أسباب متعددة ، أهمها أنهم كانوا من أعراب البادية ولم يكونوا من أهل الحضر « مكة أو المدينة» ، فلم يكونوا بجوار النبى ﷺ شأن الصحابة من المهاجرين والأنصار ، يتلقون عنه المنهج السديد فى تفسير القرآن ؛ هذا بالإضافة إلى أنهم كانوا فرقة سياسية فى الأساس ، ومن ثم فقد اتجهوا إلى تبرير أغراضهم وأفعالهم بآيات من القرآن ، يحرفون من معانيها ويزيفون فى تفسيرها لتناسب ما يقصدون إليه وما يحقق أهدافهم .

وفى كتاب عبد الله بن أباض (شيخ الأباضية إحدى فرق الخوارج) إلى عبد الملك بن مروان يقول : « إن الله ليس ينكر أحد شهادته فى كتابه الذى أنزله على نبيه محمد ﷺ أن من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون الفاسقون الكافرون» وقد كان ابن أباض يقصد بقوله هذا على بن أبى طالب .

وهذا الفهم الخاطىء للفظ «الحكم» بأنه أمور السياسة وشئون الإدارة وليس القضاء كما ورد فى القرآن ، رده عدد من الفقهاء والمفسرين الذين ركنوا إلى آيات القرآن الكريم وإلى منهج التفسير السليم فأثبتوا أن لفظ الحكم فى القرآن يعنى القضاء فى الخصومات، أو يعنى الرشد والحكمة ، كما أثبتوا أن الآية الكريمة : ﴿ ومن لم يحكم بما

أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ آية خاصة بأهل الكتاب وحدهم وليست خطابا إلى المسلمين ولا هي موجهة إليهم .

ففي القرآن : ﴿ يا يحيى خذ الكتاب بقوة وآتيناه الحكم صبيا ﴾(سورة مريم ١٩ : ١٢) ويحيى عليه السلام لم يحكم فى أمور الناس أبداً ، فلفظ الحكم فى الآية يعنى الحكمة . وكذلك جاء فى القرآن على لسان موسى عليه السلام : ﴿ ففررت منكم لما خفتكم فوهب لى ربى حكما وجعلنى من المرسلين ﴾ (سورة الشعراء ٢٦ : ٢١). وفى القرآن أن الله وهب بنى إسرائيل «الكتاب والحكم والنبوة» أى التوراة والحكمة وكان فيهم أنبياء وكذلك جاء فى القرآن عن الأنبياء جميعاً : ﴿ أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة ﴾ : وكثير من الأنبياء لم يحكم شعبه ، وإنما المقصود بالحكم معنى الحكمة .

ويفيد معنى الحكم فى القرآن ـ أيضاً ـ الحكم بين الناس والفصل فى الخصومات أو بيان الله لوجه الحق يوم القيامة : ﴿ فالله يحكم بينكم يوم القيامة ﴾ (سورة النساء ٤ : ١٤١) ، ﴿ واتبع ما يوحى إليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين ﴾ (سورة يونس ١٠ : ١٠٩)، ﴿ الملك يومئذ لله يحكم بينهم ﴾ (سورة الحج ٢٢ : ٥٦) ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث . . . ﴾ (سورة الأنبياء ٢١ : ٧٨) . . وهكذا .

ومن جانب آخر ، فإن الطبرى يقول عن آية : ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ أنه روى عن النبى ﷺ أن هذه الآية ـ وما تلاها ـ نزلت فى أهل الكتاب وليس فى أهل الإسلام منها شيء . والزمخشرى يروى عن ابن عباس هذا المعنى .

والقرطبى يقول إنها فى أهل الكتاب ، نزلت كلها فيهم (يراجع تفسير الطبرى ـ جـ ١٠ ص ٣٤٦ ، الزمخشرى جـ١ ـ ص ٦١٦ ، تفسير القرطبى ص ٢١٨٥ وما بعدها ، تفسير البيضاوى ص ١٧٧ وما بعدها ؛ تفسير النسفى ص ٢٢٠ وما بعدها ، أسباب النزول للسيوطى ص ٧٢ وما بعدها) .

ثانياً ـ شروط تطبيق الحدود

وعن شروط تطبيق الحدود جاء فى بحثنا : الحدود ـ سواء كانت أربعة كما وردت فى القرآن ، أم ستة إذا أضيف إليها حد الردة الذى جاء فى حديثين للنبى (ﷺ) وعقوبة

شرب الخمر (وهى تعزير وليست حداً) ـ هذه الحدود عقوبات شرطية ، بمعنى أنها لا تطبق إلا بعد توافر شروط معينة هى قيام مجتمع من المؤمنين الفضلاء العدول ، وتحقيق العدالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ابتداء . وقد جاء فى الاعتراض على ذلك : «إن نصوص القرآن الكريم لم تشترطها ولا علماء المسلمين . فإن قيل العقل يقول بها ، قلنا الحدود عقوبات فهل اشترط العقلاء فى بلدان العالم المختلفة هذه الشروط لتوقيع العقوبات فى بلدهم ؟ . . الحقيقة أن هذه الشروط وضعها من يحارب تطبيق الشريعة حتى يستحيل تطبيقها » .

ويرد على ذلك :

(أ) اشتراط مجتمع من المؤمنين الفضلاء العدول ـ لتطبيق الحدود ـ هو منهج الله الذى اتبعه فى تنزيل القرآن . فلقد هيىء مجتمع المسلمين الأوائل مدة ثلاث عشرة سنة اقتصرت الدعوة فيها على صب الإيمان فى نفوسهم صبا ، حتى إذا ما تهيأت نفوسهم واستقامت ضمائرهم بدأت أحكام الشريعة ـ ومنها الحدود ـ تتنزل حكما بعد حكم . وعن عائشة زوج النبى أنها قالت : إنما أنزل من سوره (القرآن) من المفصل فيها ذكر الجنة والنار ، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحرام والحلال . ولو نزل أول شىء لاتشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر أبداً ، ولو نزل لا تزنوا لقالوا لاندع الزنا أبداً .

فالمنهج الإلهى ـ الذى فهمه عقلاء المسلمين ـ أن يسبق تطبيق الحدود تهيئه المجتمع لها بحيث يصبح مجتمعا من المؤمنين الفضلاء العدول . وإذا كان ذلك هو المنهج الإلهى فى بداية الرسالة عندما كانت نفوس الناس صافية ومتهيئة للعدل ومتقبلة للحق ، فإنها أهم وأوجب فى العصر الحالى حيث وهن إيمان الناس ورق إحساسهم بالعدل وخفت تقبلهم للحق وزاغ تقديرهم للأصول وغلبت عليهم أساليب التبرير. والحدود تقام بشهادة شاهدين ، فهل يقبل عاقل أو عادل أو مؤمن أن تطبق حدود الله بناء على شهادة مزورة أو أقوال شاهدين موتورين أو مأجورين ؟

لقد ورد فى بحثنا ـ بالفعل ـ السبب فى ضرورة وجود المجتمع المؤمن العادل التقى وهو ما أغفله الاعتراض بينما هو واضح كاف ، إذ يقول البحث : « حتى لا تُستعمل

الأحكام الشرعية فى أغراض غير شرعية ، ولكى لاتستخدم العقوبات باسم الإسلام ضد المسلمين من خلال حكومات ظالمة أو حكام فسقة أو محاكم استثنائية ، أو تطبق اعتسافا وظلما بناء على ضبط زائف أو شهادة مزورة أو حكم جائر ، كما حدث فى كثير من التطبيقات على مدى التاريخ الإسلامى ، وفى التطبيقات المعاصرة على وجه خاص» .

(ب) واشتراط تحقيق العدالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية قائم من استقصاء مقاصد الجلالة من تشريع الحدود . فالله سبحانه يريد من هذه الحدود تحقيق العدالة لا مجرد توقيع عقوبة . فحد السرقة ـ على سبيل المثال ـ ليس إلا دعوة إلى المجتمع كله لكى يحقق العدالة حتى لا يُوجد فيه محتاج يضطر إلى السرقة أو منحرف يميل إليها . وقصد الجلالة هذا هو ما أوحى إلى النبى (ﷺ) فكان يتحرز من توقيع أية عقوبة حدية، ويدفع المتهم إلى إنكار التهمة حتى لا يوقع عليه حداً . وكذلك فعل أبو بكر ثم عمر. وعندما حدثت المجاعة عام الرمادة فى عهد عمر وقف تطبيق حد السرقة لأنه أدرك بإلهام وثاقب نظر وفهم لمقاصد الله أن المجاعة مما تهتز معه العدالة فى المجتمع وتضطرب، فلا يمكن تطبيق حد السرقة بصورة يتحقق معها قصد الشارع الأعظم، وكذلك رفض عمر أن يوقع حد السرقة على غلمان سرقوا ناقة مولاهم وأكلوها لما علم أنهم كانوا جياعاً .

وعجيب جداً أن يعترض علينا مُعترض لأننا نطالب بتحقيق أهداف الإسلام فى نشر العدالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، ولأننا نرى الإسلام عدالة ورحمة ، بينما يراه عقوبة وسيفاً .

إن الله سبحانه لا يريد ذبيحة بل رحمة ، ولا يناله الدم بل التقوى ، ولا يهدف إلى العقوبة إنما يهدف إلى العدل ، ولم يأمر بالانتقام لكنه يأمر بالعفو .

(جـ) ولا يرد على ذلك بأن الحدود عقوبات ، والعقوبات فى العالم كله لم تشترط العدالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لتطبيقها ؛ لا يرد بذلك ، لأن الحدود ليست عقوبات كأية عقوبات أخرى ، وإذا كانت كذلك فلم إصرار المعترض أو غيره عليها دون غيرها من عقوبات تستبدل بها . إن الحدود عقوبات يُدْعى لها باسم الحق ، ويراد

تطبيقها باسم الله ، ويوصف من يتحرز فى إيقاعها ظلما وعدوانا بانه كافر فاسق ظالم . وعقوبات هذا شأنها وهذا خطرها ، ينبغى أن تصان بأقوى ضمان ، وألا تطبق إلا بتحرز شديد ، وأن تحفظ من العبث والتلاعب ، وأن يُشترط لتوقيعها شروط العدل والتقوى والإيمان فى المجتمع بأسره ، ضباطاً وشهوداً وقضاة وحكاماً . ومن يرى غير ذلك فلينظر إلى التاريخ الإسلامى ولينظر إلى بلاد مجاورة قُطع فيها الأبرياء ، ونكل فيها بالخصوم ، وأعدم فيها المظلومون ، واستغلت الشريعة ـ والحدود ـ استغلالا سياسياً مقيتا ، لا يرضى عنه المؤمنون .

(د) ومن يستقصى مقاصد الجلالة ولو أخطأ فقد اجتهد وله أجر ، ومن يطالب بالعدالة فهو يطالب بأسمى ما فى الوجود وأرقى ما فى الحياة ، فإذا وُصِف بعد ذلك بأنه يحارب تطبيق الشريعة حتى يستحيل تطبيقها ، فلا شك أن هذا الوصف ينطوى على تجاوز شديد و إرهاب خطر واتهام جلل ، يتداعى ـ سواء بوعى أم بغير وعى ـ إلى الاتهام بحرب الله وإلى الرمى بالكفر ، وهو ما تكرر أكثر من مرة فى الاعتراض ، مما ينبغى أن يترفع عنه العاقل ويتجنبه المؤمن ، ومما كان يلزم أن تبرأ منه مجلة للقضاة وأن يصفو منه حوار بينهم .

تاسعاً ـ دعوى تقنين الشريعة

فى السبعينيات كانت دعوى تطبيق الشريعة قد أوشكت أن تُقنع الناس ـ وأكثر الناس لا يعلمون ـ بضرورة تقنين الشريعة وإلغاء كافة القوانين القائمة وتغيير النظام القضائى كله . ونشطت لجان لهذا الغرض تقنن الفقه الذى التبس مع الشريعة واختلط فى الأذهان بها . وقد نشرنا كتابنا أصول الشريعة (مايو سنة ١٩٧٩) وتابعنا ذلك بمقالات نشرت فى جريدة الأخبار فى الفترة من يوليو سنة ١٩٧٩ حتى يناير سنة ١٩٨٠ ، وفيها دللنا ـ بالتعريفات الواضحة والمقارنات السليمة والأسانيد الصحيحة والآراء المحددة والفقه المُخْلص ـ دللنا على أن أحكام القوانين المصرية لا تبعد عن أحكام الشريعة والفقه الإسلامى إلا فى نقاط قليلة لايمكن تطبيقها دون إعداد سليم وبغير اجتهاد جديد .

وقد عورضنا فى ذلك أشد المعارضة ، ممن يجهل ويسوؤه أن غيره يعلم ، وممن ينقاد بشعارات جوفاء ويفزعه أن تنكشف عن فراغ ، وممن له مصالح ومطامع ويضطرب إن

رآها تتقوض وتنهار . وشاء الله للحق أن ينجلى وللدجَل أن ينكشح ، فتواترت الآراء بعد فترة تؤيد ما ابتدأناه ، حتى من أئمة المعارضة أنفسهم . فقد كتب الدكتور الشيخ محمد سعاد جلال فى جريدة الأخبار بتاريخ ١٢ مارس ١٩٨١ مقالا يقول فيه : «نقطة البداية كما أراها هى أن نعيد النظر فى الحكم على القوانين الوطنية المعمول بها الآن فى جملتها والتى استمرت نحو مائة سنة تقوم بالفصل فى منازعات الناس وخصوماتهم ، ولذلك فلا يصح القول القاطع بأنها قوانين ظالمة وغير عادلة ، وإلا لما ركن إليها الناس وارتضوها هذه المدة الطويلة . . طريقنا نحن أن نستعرض كافة القوانين الوطنية بأحكامها حكما حكما ، فما لم يخالف منها الشريعة ـ وهذا هو معظمها فى تقديرى ـ أقررناه على حاله وعملنا به ، وأعطيناه الجنسية الإسلامية باعتباره عملاً داخلاً تحت معنى «الميزان» الذى أنزله الله لبيان الحق ، وباعتباره موافقاً لحسن الأفعال أو قبحها ـ حظراً وإباحة ـ الذى جعل مناط التشريع» . وكتب الدكتور وحيد رأفت فى جريدة الأخبار بتاريخ ٢٧يونيو١٩٨٠ يقول : « . . . إن تشريعاتنا التى يقال إنها «مستوردة» قد اكتسبت صفة «الوطنية» ليس بمضى الزمن فحسب ، بل وبما أضيف إليها وامتزج بها من أحكام محاكمنا الوطنية وتفسير فقهائنا المصريين على مدى أجيال وأجيال ، وأن التعارض بينها وبين مبادىء الشريعة ـ بمعنى الفقه الإسلامى ـ أقل بكثير مما يتصوره الكثيرون بحيث لايستدعى الحال إلغاء هذه التشريعات أو استبدالها جملة ، بل يمكن الإبقاء عليها والاكتفاء بتعديل ما يتعارض منها مع مبادىء الشريعة » . وقال الدكتور صوفى أبو طالب : أحد دعاة حركة تقنين الشريعة ـ فى حديث له نشر بجريدة الأهرام بتاريخ ٦ يونيو١٩٨٠ « لا يوجد أدنى مشكلة فيما يتعلق بالأحكام الشرعية قطعية الثبوت والدلالة ، فهى مطبقة بالفعل سواء فى صورة تقنين أو فى صورة مبادىء عامة موجودة بالفعل . يخطىء من يظن أن صورة الشريعة الإسلامية والخصيصة التى تتميز بها بين الشرائع الأخرى هى الحدود ، فإن أهم ما يميز الشريعة الإسلامية عن غيرها من النظم والمذاهب الاجتماعية والقانونية المعاصرة هو الأساس الفلسفى الذى تقوم عليه أحكام الشريعة (قارن ذلك بما جاء فى كتابنا أصول الشريعة ومقالاتنا المنشورة قبل هذا الحديث بعام) . . والحدود ـ كما هو معلوم ـ تمثل جزءاً يسيرا فى الحماية التى قررها الشارع الإسلامى للمجتمع الإسلامى . فالأفعال المؤثمة والمعاقب عليها بسبب الخروج

عن الأحكام الشرعية ينتظم معظمها فيما يسمى بالتعزيرات ، (راجع ذلك أيضاً مع ما جاء فى كتابينا أصول الشريعة وجوهر الإسلام) . وكتب الدكتور المستشار جمال الدين محمود نائب رئيس محكمة النقض والأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية فى جريدة الأهرام بتاريخ ١ يناير١٩٨٣ يقول : إن معظم القواعد العامة فى قانون العقوبات الحالى تجد لها أصلاً وسنداً فى أقوال علماء المسلمين الذين تعرضوا لبحث هذه المسائل . . وكذلك فإن كافة الجرائم التى يُعاقب عليها قانون العقوبات المصرى عدا جرائم الحدود وجرائم القصاص (وهى محدودة ولها شروطها وضمانات تطبيقها) تُعَدّ فى النظر الشرعى من جرائم التعزير التى فوضت الشريعة المجتمع أو السلطة التى تمثله فى تحديدها وتقدير عقوباتها ، وهى بلا شك تمثل الجانب الأكبر من سياسة التجريم (قارن ذلك بما جاء فى كتابينا المنوه عنهما) . وكتب سيادته فى جريدة الأهرام ـ أيضاً ـ بتاريخ ١٠ فبراير ١٩٨٤ يقول : «إذا بدأنا بالدستور مثلاً فلن نجد فيه ما يمكن أن يتعارض مع أحكام الشريعة . . وإذا لاحظنا أن مجموعات القوانين المدنية والتجارية وقوانين الإجراءات المدنية والجنائية تخلو بوضعها الحالى من التعارض مع أحكام الشريعة المقطوع بها إلا فى مواضع قليلة يمكن تعديلها ببساطة دون حاجة إلى تغيير أساسى فى التشريع المدنى وإجراءاته . . والواقع أن مواضع التغيير والتعديل ، وهى قليلة ، يمكن حصرها بسهولة ، وهى فى بعضها محل بحث من علماء الشريعة والقانون مثل مفهوم الربا أو الغرر . . والغالب من المعاملات المدنية والتجارية فى مصر فهى فى وضعها الحالى تجد لها سندا من أحكام الشرع الإسلامى وتراثه الفقهى » . .

وكتب الدكتور الشيخ عبد المنعم النمر ـ أحد قادة حركة تقنين الشريعة ـ فى جريدة الأخبار بتاريخ ٦ أغسطس ١٩٨٧ . يقول : « . . . كانت أواخر سنة ١٩٧٨ فأصدر الرئيس الراحل أنور السادات أمره إلى رئيس مجلس الشعب . . بالعمل الفورى لاستخراج القوانين من الشريعة تمهيداً لتطبيقها . . . وتألفت اللجان من العلماء ورجال القانون وسارت فى عملها . . ثم حصلت شكوى من رجال القضاء والمحاماة من الصياغة الحديثة للقوانين مما يشكل صعوبة أمامهم ، مع أن أكثرية القوانين لاتخالف الشريعة ، ومن الخير أن تظل كما تعودوا عليها ، على أن تغير القوانين المخالفة للشريعة ـ وهى قليلة ـ بصياغة جديدة ، وكانت هذه الطريقة مطروحة أمام اللجان

ومقبولة . . وإزاء الصعوبات التى أبداها العاملون فى حقل القوانين والقضاء رأى المسئولون اتباع الطريقة الثانية واستعراض القوانين المعمول بها ، والإبقاء على المواد الأخرى القليلة التى قدروها بنحو ١٠٪ من مجموع القوانين ، وقلنا لا مانع من ذلك فهى طريقة مؤدية للغرض أيضاً . . » . وقال السيد رئيس الجمهورية فى حديث نشر فى الجرائد المصرية بتاريخ ١٨ أكتوبر ١٩٨٤ «إذا كانت السودان (فى عهد النميرى) قد أعلنت شكلا لنظامها ، فإن هذا الشكل هو ما تسير عليه قوانيننا (إذ) ٩٨٪ منها نابعة من الشريعة الإسلامية . . باقى القوانين بالنسبة لنا تعديلها يحتاج إلى الكثير من الإجراءات » .

وبعد هذا الإجماع الكامل من الفقهاء والعلماء والسيد رئيس الجمهورية ـ على ما كنا البادئين ببيانه وشرحه (منذ مايو سنة ١٩٧٩) ـ بأن القوانين المصرية مطابقة فى جملتها لأحكام الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامى ، وأن القليل غير المطابق فى حاجة إلى إعداد طويل واجتهاد عصرى ؛ بعد كل ذلك ، إذا بالاعتراض يقول عن بحثنا الذى ردّدنا فيه هذه المقررات : « الرد على ما زعمه (كذا) الكاتب (كذا) من أن قانون العقوبات المصرى ليس فيه ما يخالف الشريعة » . وهكذا قصر الاعتراض كلامه على قانون العقوبات وسكت عن باقى القوانين . وهو ـ فيما ضرب من أمثلة للمخالفة ـ أشار إلى نقاط قليلة جداً منها حد شرب الخمر (وهو فى الحقيقة تعزير لأنه لم يرد فى القرآن الكريم ولا فى السنة النبوية) ، كما قال : «خلو القوانين من العقوبات على المعاصى الواردة بالقرآن الكريم والسنة النبوية » مع أن لفظ «المعاصى» ذاته يفيد معنى الإثم الدينى ، وهذه المعاصى لم يرد بشأنها أى عقاب فى القرآن أو السنة وإلا كانت حدودا ؛ وعندما يقف المشرع دون وضع أية عقوبات عليها فهو ينتهج نهج الشريعة فى عدم الإسراف فى فرض عقوبات وترك الآثام الدينية أو المعاصى للنفس تعدل عنها بالتربية أو القدوة أو التوبة . ويضيف الاعتراض : « إن قانون العقوبات لا يعاقب على الربا» ، ودون أن نورد نص المادة ٣٣٩ عقوبات التى تؤثم اعتياد الإقراض بفائدة تزيد على الفائدة القانونية ، نشير إلى أن الربا (المحظور حقيقة فى القرآن ، وهو محل بحث آخر) لم يرد بشأنه عقاب لا فى القرآن ولا فى السنة ، فإن لم يضع المشرع عقوبة له فهو

يتبع السياسة الشرعية . ويستطرد الاعتراض فيقول: « قانون العقوبات المصرى لايعاقب . . على اللواطة بين البالغين » واللواط ذكر فى القرآن فى قصص عن آل لوط كفعل مستهجن وإثم دينى ، ولم ينص القرآن ولا نصت السنة على عقوبة له ، بين البالغين أو بين البالغين والقصر ، وأمره متروك للمجتمع يعزر عنه طبقاً لظروف الحال . ويستطرد الاعتراض فيقول : « إن المطلع على إحصائيات هذه الجرائم (الضرب والقتل) ورجال القانون الذين عملوا فى النيابة العامة أو فى القضاء الجنائى من القضاة والمحامين يعلمون جميعاً أن حوادث الثأر التى أتت فى بعض القرى على عائلات بأكملها يصل عددها إلى المئات . وقد بدأت بقتيل واحد من مدة من الزمن قد لاتصل إلى خمسين عاما ، وجميعهم يعلم أنه لو اقتص من القاتل ، أو ترك أمر محاكمته عن القصاص لأهلية القتيل لانتهت الحادثة بقتيلين أو قتيل واحد » وهكذا !! هكذا يسفر الخطر عن وجهه ، وتطل الفوضى من كل النوافذ ، وينطلق العبث صارخاً ناعقاً ، ونصل إلى خطب جسيم وأمر عظيم . إن واحداً من رجال القضاء يطالب فى مجلة القضاة بترك محاكمات المتهمين إلى ذوى (أهلية) القتيل ، فهل بعد هذا الحدث حديث ؟! وهل عندما يرى رجل قضاء إلغاء النظام القضائى وإبطال حكم القانون وإهدار النظام والأمن ونشر الفوضى فى كل مكان ليكون لأهلية القتيل أن تبحث عمن تتهمه وتحدد من تقتص منه ثم تنفذ الحكم (وقد يكون ذلك فى عشرات) تنفذ الحكم بنفسها أو بقاتل مأجور ، هل بعد ذلك من كلام ! إنها دعوة إلى فتنة لا يقبلها مسئول ، واتجاه إلى الهدم والتقويض لا يرتضيه شرع ، وتمهيد لحكم العصابات ولغة العنف لا يسمح به مؤمن متحضر .

ومن جانب آخر ، فإن الاعتراض يتصور أن الأمن يستتب وأن الجرائم تنقطع لمجرد توقيع عقوبة ، يقضى بها وينفذها أهلية المجنى عليه ؛ مع أن علوم الاجتماع تقطع بأن العقوبات مهما اشتدت لا تمنع الجرائم ولا تُصلح المجتمعات ، إنما ينصلح حال المجتمعات ويرقى مستوى أفرادها بالتربية السليمة والأخلاقيات الرفيعة والضمائر الحية . ولو أنصف الاعتراض لطالب بتطبيق المنهج الدينى السديد فى تربية الناس على تقوى الله وعشق العدل وحب الناس وبذل الخير وتجنب العنف والإعراض عن أى إضرار أو إيذاء .

عاشرا ـ الاجتهاد

يقول الاعتراض عما ذكرناه فى بحثنا من أنه قد وُضعت للاجتهاد محاذير كثيرة جعلت منه ترديداً لأقوال السابقين وتقليدا لآرائهم ، يقول : « إن هذا قول باطل لا أصل له ، لأن معنى ذلك أن الوقائع التى استجدت والأقضية التى حدثت على مدى خمسة عشر قرنا (يقصد أحد عشر قرنا) من الزمان كانت تكرار لما حدث فى القرون الأربعة الأولى ، وهذا بالقطع غير صحيح فإن ألوف المسائل أقضية وفتاوى استُجدت ولم تكن لها سوابق فى جميع العصور ، وما وقف الفقه عن إعطاء الأحكام المستجدة لها ، وإن كتب الفقه التى ألفت فى القرون التالية للقرن الرابع الهجرى لشاهدة على ذلك . . » .

ويبدو مما سلف أن الاعتراض غائب عن معنى الاجتهاد ، ولا يدرى أن باب الاجتهاد فى الإسلام قد أغلق منذ القرن الرابع الهجرى ، وأن كل الأحكام التى قدمها الفقه بعد ذلك ـ ويقول إنها مستحدثة ـ ليست إلا قياسات بطريق الابتناء ـ لا الابتداء ـ على ما سقها من آراء . فالاجتهاد هو إبداع الرأى وابتدار الفكر وابتداء القول ، أما إن كان مجرد تقليد للسلف أو ترديد لآرائهم ، فلا يُعدَ اجتهاداً بحال .

(أ) وفى القرن الرابع الهجرى كان قد عم الفساد وزاغت الضمائر وضعف اليقين وكثر مدّعو الاجتهاد بغير علم ، أو بعلم ولكن لأغراض ومطامع . ومع الوقت ازدادت الشروح فيما لا فائدة فيه وكثر ادعاء الاجتهاد فيما لا طائل وراءه ، وخشى الخلفاء والأمراء من بعض الفرق وبعض الاعتقادات ومن خلط الدين بالسياسة .

ولأسباب سياسية فى الحقيقة ودينية فى الظاهر ، فقد أمر الخليفة المستعصم علماء الفقه فى المدرسة المستنصرية أن يقصروا دروسهم على أقوال الأئمة من قبلهم ولا يدرسوا كتابا من كتبهم لتلاميذهم ، فدعا وزير الخليفة هؤلاء العلماء وأبلغهم الأمر ، وقال جمال الدين الجوزى أستاذ المذهب الحنبلى : إنه يوافق رأى الخليفة ، وقال الشرمساحى أستاذ المذهب المالكى إنه يرتب النقط فى مسائل للخلاف وليس لأصحابه شروح مدونة (أى ليس لديهم كتب موضوعة) ، وقال شهاب الدين الزنجانى أستاذ المذهب الشافعى وعبد الرحمن اللمغالى أستاذ المذهب الحنفى : إن المشايخ كانوا رجالا ونحن رجال . وبهذا يكون قد وافق على رأى الخليفة اثنان وعارض اثنان . ولما بلغ الخليفة رأى هؤلاء الفقهاء الأربعة استدعاهم إليه وأعاد عليهم أمره فأطاعوه ، من كان قد بدأ منهم

بالطاعة ومن تعلل بعلة . وهكذا انتهى الأمر ووافق جميع فقهاء المذاهب الأربعة على الاقتصار على تدريس كتب السابقين وتقليد آرائهم دون أى إبداع أو إنشاء أو تجديد . وهذا ما يسمى بقفل باب الاجتهاد فى الإسلام ، أو بالأحرى فى المذاهب السنية الإسلامية .

(ب) والاجتهاد ـ على ما سلف ـ ليس مجرد إبداء الرأى ، ولو كان تقليداً أو ترديدا ، لكنه ـ فى الحقيقة ـ إبداع الرأى وابتدار الأمر وإنشاء الفكر وابتداء المسائل ، ولو على غير مثال سابق أو نموذج موضوع . وقد أصبح الفقهاء جميعا منذ القرن الرابع الهجرى (الحادى عشر الميلادى) مقلدين وإن تفاوتوا فى درجة التقليد ، ذلك لأن المسلمين عندما أخذوا فى عصور متأخرة ينظرون فى نشأة المذاهب الأربعة « السنية » خصوا بالاجتهاد كله مؤسسى تلك المذاهب وبعض من عاصرهم ، فقد كان من حق هؤلاء أن يلتمسوا لكل ما يعرض لهم من مسائل حلا برأيهم الخاص ، معتمدين فى ذلك على القرآن والسنة والقياس والاستحسان والاستصلاح والاستصحاب . . الخ . إذ كان كل منهم مجتهداً « مطلقا » ، ثم جاء بعدهم من حذا حذوهم ولكن فى حدود المذهب الذى يقلدونه ، فبين هؤلاء « فروع » المسائل كما حدد الأئمة « أصول » الفقه وجمعوا لها النصوص . وكان مجتهدو المذهب يطلقون كلمة « وجه » على المعنى الذى يفيد ضمنا نص الإمام . ثم جاء بعدهم كذلك من كان أقل شأنا ، وهم أولئك الذين كان من حقهم ـ بما لهم من علم بمذاهب المتقدمين ـ أن يفتوا فيما يعرض عليهم من المسائل . وقد أطلق عليهم « المجتهدون بالفتوى » . . ومع أن كل مجتهد هو مفت على نحو ما ، إلا أن المجتهد بالفتوى ليس إلا مفتيا فقط (دائرة المعارف الإسلامية ـ المجلد الثانى ـ ص ٢٣٢ ، ٢٣٣) .

وفى عهد التقليد ـ بدلا من الاجتهاد ـ يقول الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : «هذا هو العهد الذى فترت فيه همم العلماء عن الاجتهاد المطلق وعن الرجوع إلى المصادر التشريعية الأساسية لاستمداد الأحكام من نصوص القرآن والسنة ، واستنباط الأحكام فيما لا نص فيه بأى دليل من الأدلة الشرعية (يقصد الفقهية) ، والتزموا اتباع ما استمدوه من الأئمة المجتهدين السابقين من الأحكام . ابتدأ هذا العهد من منتصف القرن الرابع الهجرى بالتقريب حين طرأت على المسلمين عدة عوامل سياسية وعقلية

وخلقية واجتماعية وأثرت فى كل مظهر من مظاهر نهوضهم وأحالت نشاطهم التشريعى إلى فتور ، ووقفت حركة الاجتهاد والتقنين ، وأماتت فى العلماء روح الاستقلال الفكرى فلم يردوا المعين الذى لا ينضب ماؤه وهو القرآن والسنة ، بل راضوا أنفسهم على التقليد ، ورضوا أن يكونوا عالة على فقه الأئمة السابقين أبى حنيفة ومالك والشافعى وأقرانهم ، وحصروا عقولهم فى دوائر محددة من فروع مذاهب هؤلاء الأئمة وأصولها ، وحرموا على أنفسهم أن يخرجوا عن حدودها ، وبذلوا جهدهم فى ألفاظ أئمتهم وعباراتهم لا فى نصوص الشارع ومبادئه العامة . وبلغ من ركونهم إلى أقوال أئمتهم أن قال أبو الحسن الكرخى من علماء الحنفية : كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤول أو منسوخ . وبهذا وقف التشريع عند ماوصل إليه أئمة العهد السابق (البعيد جداً) وقصر عن مسايرة ما يجد من التطورات والمعاملات والأقضية والوقائع » . (علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامى ، ص ٣٣٧ ، ٣٣٨) .

ويقول الأستاذ الشيخ محمد الخضرى عن دور التقليد الذى بدأ فى القرن الرابع الهجرى ولم يزل مستمرا حتى وقتنا الحالى : « أعظم مميزات هذا الدور تمكن روح التقليد المحض من نفوس العلماء فلم ير منهم من سمت نفسه إلى رتبة الاجتهاد . . ومن أوائل القرن العاشر (الميلادى) إلى الآن فإن الحال قد بدلت والمعالم قد تغيرت وأعلن أنه لا يجوز لفقيه أن يختار ولا أن يرجح وأن زمن ذلك قد فات . . وحيل بين الناس وبين كتب المتقدمين واقتصر الحال بهم على تلك الكتب التى بين أيديهم . . فلا نسمع باسم عالم كبير أو فقيه عظيم أو مؤلف مجتهد بل نجد قوما غلبت عليهم القناعة فى الفقه ، فقلما نجد من يشتغل بغير مذهبه ، وإذا اشتغل بمذهب اقتصر على تلك الكتب التى اشتد بها الاختصار حتى كأنها ما ألفت لتفهم . . (و) هذه الكتب . . . المنتشرة فى عصرنا تراها من جهة التعبير لا تكاد تُفهم وحدها ، لذلك احتاجت إلى الشروح واحتاج الشرح إلى حاشية (كحاشية ابن عابدين) ولا يخطر فى بالك أن هذا الموضوع يقرأ فى أقل من أسبوعين معظمها ينقضى فى تفهم ما يريد المؤلف ثم تراها بعد ذلك خلواً من الاستدلال ، وبذلك لا يكون هناك فرق بين من لم يتعلم ومن تعلم إلا أن هذا عنده من المسائل ما ليس عند ذاك . أما كيف أخذ إمامه الحكم من أدلته فلابد مع أن الفقه لا يتم إلا بهذا ، وبالضرورة لا تجد فيها أثراً لخلاف سائر الأئمة ، وهذا يُغلق باب

حسن الفهم على طالبى العلم . . الذين يريدون أن يكونوا فقهاء ، فأقل درجاتهم أن يعرفوا من أين أخذ إمامهم الحكم ، ويزيدهم علما إذا عرفوا رأى مخالفه وكيف استُنبط. فإذا رقيت معارفهم فما الذى يجعلهم أقل من سلفهم الذين كانوا يختارون لأنفسهم من الأقوال التى قالها رجال المذهب الذى يقلدونه ، إن وقوع الدرجة الفقهية عند هذا المركز الذى رضيه جمهور العلماء يدعو حتما إلى ضعف القانون الشرعى ، لأن العاملين به لا فكر لهم ولا رأى ، وهو ما نرى الآثار كل يوم تشهد بتحقيقه . . وإن العلم ليقف حائراً مبهوتا إذا أريد منه إيضاح الآثار السيئة فى نفس المتعلم لما نتداوله الآن من كتب الفقه » . (المرجع السابق ص ٣١٤ـ٣١٨) .

(جـ) وينعى علينا الاعتراض أن جاء فى بحثنا أن الفقه قصر عن التقعيد (أى وضع القواعد العامة) وتخلّف عن التنظير (أى وضع النظريات الشاملة) . كأنما كان من الممكن فى ظروف الاضطراب وأحوال التقليد وشبه الأمية التى شهد بها شاهدان عدلان من أهل الفقه ، كأنما كان يمكن فى هذه الأوضاع المتردية للمقلدين ، المحصورين فى مذهب ، المقيدين إلى المختصرات ، الأقرب إلى العوام الأميين (كما يصفهم الأستاذ الشيخ محمد الخضرى ضمنا) أن يضعوا قواعد عامة أو يصلوا إلى نظريات شاملة .

وحتى لا يخرج البحث إلى مجال آخر ، نضرب مثلاً بمبدأ النسخ فى القرآن ، وهو مبدأ هام وخطير الشأن والأثر . فهذا المبدأ ظل ـ ومازال ـ عاطلا من أية نظرية تضع له ضوابط محددة ، بعيدا عن أية قاعدة ترسم له معايير ثابتة ، ومن ثم فهو متروك إلى الرأى ـ أى رأى ، وإلى القول ـ أى قول ، حتى ولو كان لمصلحة سياسية أو لغرض حزبى أو لدافع كسبى .

وعلى سبيل المثال ، فإن آية المتعة التى سلف بيانها (سورة النساء ٤ : ٢٤) اختلف الرأى بشأنها ـ على ما أنف بيانه ـ فبينما يرى البعض أنها نُسخت بالآية : ﴿ والذين هم لفروجهم حافظون . إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم ﴾ (سورة المؤمنون ٢٣ : ٥ ـ ٦) يرى آخرون أن هذه الآية آية مكية (نزلت فى مكة) ولا يمكن أن تنسخ آية المتعة وهى مدنية (نزلت فى المدينة) ونزلت بعد الآية الأولى بكثير ، ولا ينسخ السابق اللاحق، بل العكس . ويرى فريق أن آية المتعة منسوخة بآيات الميراث ، بينما يرى

فريق آخر أنها منسوخة بالطلاق والعدة والميراث . ويقول جانب من الصحابة إن تلك الآية منسوخة بالقرآن ، بينما يقول جانب آخر إنها منسوخة بالسنة . . . وهكذا مما سلف تفصيله .

وترى بعض الجماعات المتطرفة أن آية القتال : ﴿ وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ﴾ (سورة البقرة ٢ : ١٩٣) ، قد نسخت ٢٣ آية من آيات الرحمة والسلام والتفاهم وحرية الاعتقاد ؛ بينما يرى آخرون أن الآية لم تنسخ هذه الآيات لأنها مُحكمة ؛ ويرى غيرهم أن آية القتال تلك خاصة بقتال مشركى مكة وحدهم دون أى أحد آخر . . وهكذا .

ولو أن الفقهاء صرفوا هممهم وبذلوا جهودهم ـ منذ بداية تاريخ الفقه الإسلامى فى القرن الأول الهجرى ـ إلى وضع نظرية عامة وقاعدة محددة فى مسألة النسخ (وغيرها) لتجنب الإسلام كثيراً من الفتن والمحن والضلالات ، ولخلا الفقه من كثير من الاضطراب والغمُوض ، ولصفا العقل من آفة الاختلاط وأدواء الشذوذ .

ومسألة النسخ هذه واحدة من مسائل كثيرة متشابهة ضربنا بها المثل ، وإن عدتم عدنا .

حادى عشر ـ إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة

استعمل الاعتراض أكثر من مرة فى رده على بعض ما جاء فى بحثنا عبارة أنه «إنكار لما هو معلوم من الدين بالضرورة» ، وهو اتهام مباشر بالردة عن الدين ، مما يعد ترديا خطيراً وسقوطاً جسيما ، ما كان ينبغى أن يصدر من قاض فى حق قاض ، وما كان يجوز أن يُنشر فى مجلة للقضاة .

فإبداء الرأى الفقهى ـ مهما كان مخالفا لرأى المعترض أو مجانبا لمصلحة غيره أو مناقضا لتيار بذاته ـ ليس مُبررا على الإطلاق لهذا الاتهام الشنيع الذى نهى عنه النبى ﷺ ويعاقب عليه القانون ، وينهى عنه الخُلق السليم .

وعبارة «إنكار ماهو معلوم من الدين بالضرورة» لم ترد لا فى القرآن الكريم ولا فى السنة النبوية ، ولا وردت فى آراء أئمة الفقه وعلماء الإسلام العظام ، لكنها جاءت فى كتب الفقه المتأخرة مثل حاشية ابن عابدين ، عندما أريد بها اتهام كل صاحب رأى ،

واغتيال أى فكر حر ، وضرب كل اجتهاد مستنير ، وقد أورد مشروع تقنين الجزاءات (الإسلامية) فى المادة ١٧٨ فى إثبات الردة تعريف المرتد بأنه من يجحد ما يعلمه العامة من الدين بالضرورة سواء بقول صريح أو بفعل قطعى الدلالة . وذكر المشروع (ص ١٨٠) فى محاولة لوضع بيان لما يعلمه العامة من الدين بالضرورة « العلم الذى يجب أن يعلمه كافة المسلمين من غير استثناء » .

ومع أن نص المشروع عن المادة المنوه عنها يجعل العوام فى الدين هم معيار العلم ومقياس الدين ، فالواقع فى الحقيقة ـ ومع تعدد الفرق والشيع والاتجاهات والآراء فى الإسلام ـ أن ما يعلمه كافة المسلمين من غير استثناء من الدين هو أركان الإسلام الخمسة ، وأولها الشهادة التى تعصم دم قائلها ، وتحميه من أى اتهام بالخروج عن الإسلام ، وتؤثم من يتهمه بالكفر أو الردة ـ صراحة أو ضمنا .

وقد اضطربت كتب الفقه فى بيان «ماهو معلوم من الدين بالضرورة » خاصة أن هذه العبارة أدخل فى لغة الفقه المتخلف منها فى عبارات النصوص القانونية الواضحة ، وهى ـ عندما تُوضع فى نص قانونى ـ تكون هلامية مطاطة ، تغمُض فلا تفيد شيئاً مقطوعاً به ، أو تتسع لتشمل أى شىء ، ولو كان قولاً عابراً أو فعلاً بريئاً أو أمراً بسيطاً أو رأياً لفقيه أو قولاً لمفكر أو معارضاً لحكومة . وتقول بعض كتب الفقه ـ فى محاولة لوضع أمثلة ـ لا ضوابط ولا معايير ـ لهذه العبارة : إنه (أى إنكار ماهو معلوم من الدين بالضرورة) يكون بإلقاء كتب الحديث وكتب الفقه (كذا) فى مكان قذر ولو كان طاهراً كالبصاق أو تلطيخها به ، أو هو القول بقدم العالم ، أو القول بتناسخ الأرواح ، أو اقتراف أى فعل أو إبداء أى قول يعتبر نفاقاً أو زندقة . . إلى غير ذلك من أمثلة لا حدود لها ولا ضمان فيها .

ويعنى هذا أنه يمكن اتهام جميع المسلمين على مر العصور بإنكار ماهو معلوم من الدين بالضرورة ، فالشيعة ـ وهم قسم كبير فى الإسلام ـ يرون أن الإمامة والولاية ركن سادس من أركان الإسلام وأن من ينكر ذلك فقد أنكر ماهو معلوم من الدين بالضرورة؛ وإذ كان السنة جميعا لايعترفون بالإمامة والولاية ركنا سادساً فى الإسلام فإنهم يعدون فى نظر الشيعة مرتدين ، ويمكن بذلك توقيع حد الردة على أى فرد مسلم سنى يوجد فى بلد أو فى جماعة شيعية . وأهل السنة يرون أن من يقول بتناسخ الأرواح ينكر ما

هو معلوم من الدين بالضرورة ، بينما يؤمن الشيعة بمبدأ التناسخ تحت اسم «الرجعة» . ومعنى ذلك أن كل الشيعة مرتدون فى نظر أهل السنة ، وأنه يمكن توقيع حد الردة على أى شيعى يوجد فى بلد أو فى جماعة سنية . وبعض الفرق المتطرفة ترى أن السياسة جزء من الدين وأن من ينكر ذلك ينكر شيئاً معلوماً من الدين بالضرورة ، بينما يرى كثير من مفكرى السنة أن هذا الرأى هو رأى الشيعة وأن سياسة أمور الناس (الحكم بالمعنى المعاصر) هى من أمور الناس وليست من صميم الدين ، ومن ثم فإن هؤلاء المفكرين ـ ومنهم ابن خلدون ومحمد عبده وكثير من المعاصرين ـ يكونون مُهْدَرى الدم عند الجماعات المتطرفة ومن يسير سيرهم . وآراء ابن رشد وابن سينا والفارابى وغيرهم من الفلاسفة والمناطقة تعد إنكارا لما هو معلوم من الدين بالضرورة ، عند بعض الجهال والمتشددين المتنطعين الذين قال قائلهم : «من تمنطق فقد تزندق» ، وبهذا كان يمكن ـ بالعبارات الهلامية المطاطة ـ توقيع حد الردة عليهم جميعاً . . وهكذا .

وخلاصة ذلك أن الاتهام «بإنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة» يمكن أن يُسبغ على أى قول ولو بتأويل ، أو يسقط على أى فعل ولو بادعاء ، أو ينزل على أى تصرف ولو بإرهاق . . وبأقوال شاهدين ـ ربما كانا مأجورين أو موتورين ـ يُساق المفكرون والأبرياء إلى المشانق أو المقاصل أو يعاملون بالسيف والنطع .

ولو شئنا لأبرزنا فى الاعتراض ذاته آراء وأفكارا وأقوالاً قد تُعد ـ بمنطق الاعتراض وأسلوبه ـ إنكارا لما هو معلوم من الدين بالضرورة .

وبعد :

فإن الأصوات العالية ، والعبارات القاسية ، والكثرة العددية ، لا تفيد صحة رأى باطل ، ولا تعنى صواب قول فاسد ، ولا تُعطى وزنا حقيقياً لما لا وزن له ، ولا تهب ثقلاً صحيحاً لما فيه زور أو خفة أو نزق . والعاقل المؤمن يتبع منهج الله لا ظن الناس ، ويقبل الحق ولو كرهه ، ويلوذ بالصواب وإن كان نادراً ، ويلتزم الصمت إن لم يقل قولاً مفيداً .

وفى هذه المعانى الكريمة يقول الله فى كتابه العزيز : ﴿ وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله ﴾ (سورة الأنعام ٦ : ١١٦) ، ﴿ ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾

(سورة الأعراف ٧ : ١٨٧) ، ﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظناً﴾ (سورة يونس ١٠ : ٣٦)، ﴿بل أكثرهم لايعلمون الحق فهم معرضون﴾ (سورة الأنبياء ٢١ : ٢٤)، ﴿ وأكثرهم للحق كارهون ﴾ (سورة المؤمنون ٢٣ : ٧٠) ، ﴿ إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون ﴾ (سورة الأنعام ٦ : ١١٦)، ﴿ وإن الظن لايغني من الحق شيئاً ﴾ (سورة النجم ٥٣ : ٢٨) .

وبعض المسائل تختلط بأشياء معروفة وغير معروفة ، وتلتبس بأشياء مفهومة وغير مفهومة ، وتضطرب بمصالح ظاهرة وغير ظاهرة ؛ فيحتد فيها الجدل ، ويحتدم النقاش ، ويخرج عن دائرة الصواب ،ويمتلىء بالاتهامات الباطلة ، ويحتشد بالتهديدات الجائرة ـ حين يحدث هذا ، فإنه يكون من الأفضل كثيراً أن يُترك أمر هذه المسائل للتاريخ يحسمها بهدوء ، وللأيام تقطع فيها باليقين ، ولله سبحانه يغلب فيها الحق ، وهو الغالب على أمره .

ولقد سجّل التاريخ ـ دائماً ـ بأزهى حروف النور أسماء هؤلاء الذين كانوا دائماً أنصار الحق ، أصحاب العقل ، أرباب العلم ، أعلام التجديد ، دعاة الاجتهاد ، شُهود العَدْل ، أصدقاء الإنسان ، ناشرى الرحمة ، محيى السلام . أما من خاصموهم بغير حق ، وحملوا عليهم دون عدل ، واتهموهم بأبشع التهم ، ورموهم بأقذع الأوصاف ، وقذفوهم بأشنع العبارات . . . هؤلاء المخاصمون المخاتلون ؛ طواهم النسيان جميعاً ، وغطاهم ظلام الجهالة ، فلم يعد لهم من ذكر ولا أثر .



الإسلام السياسى والمتغيرات الدولية

(*) محاضرة ألقيت فى المجمع الثقافى بأبى ظبى (دولة الإمارات المتحدة) بتاريخ ٢٩/ ١٢/ ١٩٩١م ـ الموافق ٢٣ جمادى الآخرة ١٤١٢ هـ وبالنادى العربى الثقافى بالشارقة فى ٣١/ ١٢/ ١٩٩١ ـ الموافق ٢٥ جمادى الآخرة ١٤١٢ هـ .



مقدمة

لبيان موقف الإسلام السياسى من المتغيرات الدولية ، يتعين ـ ابتداء ـ بيان وتحديد المتغيرات الدولية ، ثم استجلاء موقف المسلمين عامة من هذه المتغيرات ، ثم بعد ذلك رصد موقف الإسلام السياسى منها .

فالتاريخ ـ غالباً ـ ما يسير فى دوائر متداخلة متصاعدة ، تؤدى إلى حدوث تغيرات محلية وإقليمية ودولية . ولقد كان سير التاريخ بطيئاً وحدوث المتغيرات يسيراً ، يمكن ـ إلى حد ما ـ استيعابه بسهولة ، واحتواؤه ببساطة ، والتفاعل معه فى اقتدار ؛ غير أن حركة التاريخ زادت منذ أوائل القرن الحالى ، ثم تسارعت فى العقد الأخير منه ، فأحدثت تأثيرات بعيدة المدى ، وتخلفت عنها نتائج شديدة الفاعلية ، ونتجت منها مواقف بالغة التعقيد . ولأول مرة فى التاريخ ، بدا العالم كله كمسرح واحد تجرى عليه أحداث شديدة السرعة ، كثيرة التداخل ، بعيدة النتائج ؛ من الصعوبة بمكان أن تحدث سيطرة تامة عليها ، أو أن يقف أمامها الناس ساكنين .

ولقد أدى ذلك كله إلى متغيرات دولية على كافة الأصعدة ، وفى كل الأنشطة ؛ منها المتغيرات السياسية ، والمتغيرات الاقتصادية ، والمتغيرات الإعلامية والمعلوماتية ، والمتغيرات المعتقدية .

المتغيرات الدولية

أولاً : المتغيرات السياسية :

من نوافل القول أنه لايمكن تعقب كل المتغيرات السياسية على الساحة الدولية ، لكنه من المتعين ـ مع ذلك ـ رصد أهم هذه المتغيرات ، وهى تتحدد أساساً فى مسائل أربع ، هى :

انهيار الاتحاد السوفيتى ، وحرب الخليج ، والنظام العالمى الجديد ، ومفاوضات السلام بين العرب وإسرائيل .

أ ـ الاتحاد السوفيتى :

فالاتحاد السوفيتى كان يمثل قوة عظمى ، وكان أحد ثنائى قطبى الهيمنة العالمية ، وكان ـ بالنسبة لعدد كبير من النظم والأحزاب والجماعات ـ قوة مناوئة للغرب وسنداً فى أى صراع مع العالم الغربى ، ومن ثم فقد كان لما لحق به من انهيار أثر بالغ على كثير من السياسات الدولية والإقليمية والمحلية ، وأحد المتغيرات السياسية الهامة ، إن لم يكن أهمها جميعاً .

وعلى الرغم من مظاهر القوة والتماسك والهيمنة التى كان يظهر بها الاتحاد السوفيتى وخاصة فى العقود الخمسة الأخيرة ، فإن الدارسين بجدية والباحثين عن صميم الحقيقة ولب الواقع كانوا يدركون ويكتبون ما يفيد أن الاتحاد السوفيتى يحمل فى بنائه عوامل انهياره ، ويحتوى بين ثناياه على عناصر انحلاله .

فالاتحاد السوفيتى ـ خلافاً لكل ما يقال ويشاع ـ لم يكن يطبق النظام الاشتراكى ـ لكنه كان يطبق نظام رأسمالية الدولة ، أو بالأحرى رأسمالية الحزب . وهو بهذا المعنى كان يطبق ذات النظام الاقتصادى الذى يطبقه الغرب ، فيما عدا فارق أساسى وهام ، هو أن ذلك النظام السوفيتى ، كان يصدر عن الحزب وحده ، لا عن مؤسسات ولا عن شركات ولا عن أفراد ، لذلك فقد اختلط بالبيروقراطية (المكتبية) الإدارية ، وتداخل مع النظام الشمولى ، فكان رأسمالية شائهة أو رأسمالية شمولية أو رأسمالية بيروقراطية (مكتبية) ففقد بذلك مزايا الرأسمالية وعناصرها الإيجابية وقدرتها التطورية ، وكان مآله الانهيار والزوال .

والاتحاد السوفيتى أغفل مسألة القوميات والشعور القومى ، مع أنه خليط من قوميات كثيرة ، غير متوافقة ، إن لم تكن متنافرة . والقومية - كما هو معروف - أحد مصادر العزة الاجتماعية وأحد أسباب التماسك الاجتماعى . وخلال الحرب العالمية الثانية اضطر النظام السوفيتى إلى إحياء القومية الروسية وحدها ، لمقاومة الغزاة النازيين، وخاصة أثناء حصار مدينة لينينجراد (التى عاد إليها أخيراً اسمها الأصلى : بتروجراد) .

وكان لإحياء القومية الروسية وحدها أثر منشط لفكرة القومية ذاتها ، وأثر منبه للقوميات الأخرى التى تماسكت فيما بينها ، وظلت تتربص فرصة وتتحين مناسبة لتظهر وتسفر عن نفسها ، واضحة قوية ، تطلب الاعتراف بها ، وتنزع إلى الاستقلال عمن يريد أن يكبتها أو لا يعترف بها .

والاتحاد السوفيتى قام منذ البداية على استخدام الجهاز البوليسى القيصرى ، لكى يحمى نفسه ويضرب أعداءه ، ولم يستطع بعد ذلك أن يتخلص من هذا الجهاز أبداً ، فصارت البوليسية سمته الأساسية ، والشمولية طابعه الرئيسى . وأثر هذا الطابع وتلك السمة على سلوك الأفراد فسلبهم الحرية والقدرة والابتدار ، وجعل منهم مجرد آلات فى يد الحزب وفى «ترسانته» الضخمة . ومتى كان نظام بغير شعب حر قادر مبتدر فهو نظام فاشل مآلة إلى الانحلال والزوال والدمار ، مهما طالت به المدة أو بلغ به المدى .

والاتحاد السوفيتى أعرض تماماً عن الدين وعن الإيمان ، أو بالأحرى استبدل بهما الإيمان بالدولة والإيمان بالحزب ، مع أن الدين نظام كونى لايمكن الانفلات منه ، ومبدأ طبيعى تنطوى عليه فطرة كل إنسان ؛ وهو - بهذا المعنى - أهم مصدر للخلق الرفيع ، وأول سبب للتوافق الاجتماعى ، وأظهر عامل للترابط الإنسانى ؛ فإذا غاب الدين من الآفاق الفردية والاجتماعية والإنسانية ، أو فسد تفسيره أو اختل تطبيقه ، كان ذلك نذيراً بالفوضى والشر واللاأخلاقية والانتهازية والأنانية ، وهى كلها عوامل لابد أن تنتهى إلى الدمار وأن تفضى إلى الانهيار .

ومن عجب أن الذى أسرع بانهيار الاتحاد السوفيتى هو قوة هذا الاتحاد . ذلك أن الاتحاد السوفيتى ارتكز أساساً على القوة العسكرية ، وأعد ترسانة ضخمة تنافس ترسانة الغرب . ومع التسابق فى التسلح ، وجهت أغلب موارد الاتحاد السوفيتى إلى

هذا المجال ، كما أن تقنيته وقفت عنده ، وعمد الغرب إلى جر الاتحاد السوفيتى إلى زيادة التسابق ـ خاصة بعد مشروع حرب النجوم ـ فزاد إنفاقه على السلاح ، وبهذا قصر عن الإنفاق على مشروعات التنمية الاقتصادية والشعبية ، كما وقفت التقنية عنده على المجال العسكرى وحده ، فلم تمتد لتنفيذ مشروعات التنمية .

بهذا تكاملت الأسباب ، فانهار الاتحاد السوفيتى ، وكان لهذا الانهيار آثار كثيرة ، منها استقلال بلدان دول شرق أوروبا كبولندا وتشيكوسلوفاكيا والمجر ورومانيا وغيرها ، ومنها توحد ألمانيا بشطريها الغربى والشرقى .

وأثر ذلك على النظم الشمولية فى كافة أنحاء العالم ، فانهارت واحداً بعد الآخر ، وحلت الليبرالية (أى الحرية السياسية والحرية الاقتصادية والحرية الفكرية) محل التنظيم الجامد والمركزية الشديدة والنظم الشمولية ، وبدأت تظهر وتتفشى أفكار مثل التعددية الحزبية ، وحق الشعوب فى حكم نفسها ، واحترام القوميات ، وما إلى ذلك .

وترك انهيار الاتحاد السوفيتى أثره على الأحزاب اليسارية فى العالم أجمع ، ودعاها إلى تعديل برامجها ، بل إلى تغيير معنى اليسار ذاته ؛ هذا فضلاً عن تأثير ذلك الانهيار على توجهات وتصرفات بعض المؤسسات والمنظمات ، مثل منظمة التحرير الفلسطينية .

ب ـ حرب الخليج :

كانت حرب الخليج أول حرب فى التاريخ تُدار ـ ولو ظاهرياً ـ من خلال المنظمات الدولية كالأمم المتحدة ومجلس الأمن وغيرهما ، كما أنها كانت ـ كذلك ـ أول حرب تضم عدداً كبيراً من الدول فى الغرب والشرق ضمن تحالف واحد يعمل من أجل إزالة آثار العدوان العراقى على الكويت ووقف تهديد العراق لجيرانه من الدول العربية . وخلال هذه الحرب ظهرت فكرة النظام العالمى الجديد ، وبدأت ملامحه تتضح شيئاً فشيئاً .

ومن جانب آخر ، فقد كانت حرب الخليج سبباً فى تحطيم القوة العسكرية للعراق وفى وجود غربى عسكرى فى المنطقة ، وفى تكوين نظام جديد للدفاع عنها ، وفى بروز قوة إسرائيل العسكرية ، وهذه كلها أمور لابد أن تكون ذات أثر بالغ فى العالم بأسره ، وعلى منطقة الشرق الأوسط ، وعلى البلاد العربية ؛ وهى من المتغيرات الدولية الملحوظة .

جـ ـ النظام العالمى الجديد :

طالما حَلُم العلماء وكَتَب الكُتاب عن ضرورة نشوء نظام عالمى جديد ، إنسانى فى طبيعته ، إنسانى فى أهدافه . وكان ظهور مثل هذا النظام أمراً صعباً ـ بل ومستحيلاً ـ فى ظروف الاستقطاب الدولى بين محورى الزعامة : الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى . ثم أصبح نشوء النظام العالمى الجديد أملاً قريب المنال بعد انهيار الاتحاد السوفيتى ، ثم صار حقيقة واقعة أثناء حرب الخليج وما بعدها .

والنظام العالمى الجديد ، ليس هو النظام الإنسانى فى طبيعته والإنسانى فى أهدافه ، كما أمل المفكرون وحلم الكتاب .

والنظام العالمى الجديد يقوم أساساً على إدارة شئون العالم وحل الصراعات فيه ، من خلال المنظمات الدولية ، كالأمم المتحدة ومجلس الأمن وغيرهما ، حماية لمبدأ الشرعية الدولية . وإذا كانت إدارة شئون العالم وحل صراعاته من خلال المنظمات الدولية أمراً محل نظر لسيطرة بعض الدول على هذه المنظمات ، فإن مبدأ الشرعية الدولية ـ كذلك ـ قد لايكون مبدأ مناسباً أو كافياً ، طالما كان من الممكن أن يؤدى إلى إسباغ الحماية على نظم مستبدة ، وإلى نشر الرعاية على دول ظالمة ، وإلى دعم استقرار أوضاع خاطئة .

ويرى بعض الناس أن هذا النظام العالمى الجديد نظام يؤدى إلى تفرد الولايات المتحدة الأمريكية بقيادة العالم ، بعد أن كانت هذه القيادة متوازنة بين القطبين الكبيرين : الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى ، ولكن بعضاً آخر يرى أن انفراد الولايات المتحدة الأمريكية بقيادة العالم أمر سوف يحدث فى المدى القريب وإلى حين فقط ، إذ سوف تظهر بعد ذلك قوى أخرى تحدث التوازن المطلوب ، مثل أوروبا الموحدة بعد سنة ١٩٩٢ م ، والتكتل الاقتصادى لدول جنوب شرق آسيا ، وغير ذلك من قوى .

د ـ مفاوضات السلام بين العرب وإسرائيل :

منذ وعد بلفور فى ٢ نوفمبر سنة ١٩١٧ والصراع بين الفلسطينيين والإسرائيليين صراع مادى ، أخذ أشكالاً متعددة حتى صار صراعاً عسكرياً ، بل وانتهى إلى حروب مستمرة بين بعض البلدان العربية وإسرائيل . ونتيجة لهذه الحروب فإن إسرائيل أذاعت

أن العرب رفضوا الشرعية الدولية المتمثلة فى قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة بتقسيم فلسطين إلى دولتين عربية وعبرية (٢٩ نوفمبر سنة ١٩٤٧) وأن حدودها سوف تصل إلى ما تصل إليه حرابها ، وبذلك لم تعد الحرب بين العرب وإسرائيل سبيلاً للوصول إلى السلام ، لكنها أصبحت طريقاً يدفع إسرائيل إلى التوسع والامتداد على حساب عرب فلسطين وعرب بعض البلاد المجاورة وأراضى كل منهم .

حرب مثل هذه ليست لها حدود تقف عندها ولا وقت تنتهى فيه ، خاصة وقد اصطبغت ـ هذه الحرب ـ بعد احتلال إسرائيل للقدس القديمة سنة ١٩٦٧ ـ بصبغة دينية ، فأصبحت حرباً بين المسلمين من جانب واليهود من جانب آخر ـ والحروب الدينية تستمر على الدوام ولا تعرف لها نهاية إلا بالموت .

ونتيجة لأسباب عدة ، تكاد تكون ما سبق بيانه من متغيرات دولية ، فقد اتجه الصراع العربى الإسرائيلى إلى مائدة المفاوضات بدلاً من ساحات الوغى . وهذا التبدل فى أسلوب حل الصراع ، والذى يساهم فيه الفلسطينيون أنفسهم ، يعد من المتغيرات الهامة التى طرأت على الساحة الدولية والتى سوف تؤثر تأثيراً بعيداً على هذه الساحة وعلى منطقة الشرق الأوسط سواء بسواء ، وخاصة أن مفاوضات السلام سوف تتناول عدة موضوعات غير انتهاء الصراع العسكرى ، مثل المقاطعة الاقتصادية وتوزيع المياه والأمن الإقليمى وما إلى ذلك من موضوعات .

ثانياً : المتغيرات الاقتصادية :

كانت المعادلة الاقتصادية التقليدية معادلة ثلاثية تقوم على الأرض والعمل ورأس المال . وفى العصر الحديث تغيرت المعادلة لتصبح معادلة رباعية يُعَدّ فيها الإنسان الراشد أهم عناصرها . بهذا أخذ الترشيد والتدريب والتثقيف معانى جديدة ، إذ صار أهم العوامل لتقديم الإنسان الواعى المنتج .

ومع ضرورة التنمية بهذا المفهوم ، خاصة فى بلاد العالم الثالث ، فإنها أصبحت عسيرة المنال وليست يسيرة التحقيق ؛ بسبب احتكارات رأس المال ، أو تضخم الديون الخارجية ، أو قلة الموارد ، أو ندرة عدد السكان ، أو ما إلى ذلك .

ومن ناحية أخرى ، فإن احتكارات رأس المال العالمية تركزت فى بعض المصارف وفى

الشركات المتعددة الجنسيات ، وأصبحت هذه الشركات وتلك المصارف أهم المؤسسات للتأثير على الاقتصاد العالمى ، وعلى دخول وإنفاقات كل أسرة فى شتى أنحاء العالم .

ونتيجة لذلك ، فقد أخذت أهمية النقد المحلى تتوارى أمام عملات دولية للنقد ، أهمها الدولار الأمريكى ؛ كما أن نظام النقد التقليدى بدأ يتخلف أمام نظام الائتمان الحديث ، وصار من الصعب على الدول أن تفرض رقابة وطنية على حركة تداول النقد ، بسبب سهولة هذا التداول عالمياً ، ووجود مناطق جذب له ، وانتشار بطاقات الائتمان، وغير ذلك .

وبالإضافة إلى المتغيرات فى النظام النقدى والنظام الاقتصادى المحلى والعالمى ، فإن هناك متغيرات هامة فى اكتشاف الطاقة وتداولها . فثم تجارب ناجحة فى استخراج الطاقة الآمنة الرخيصة ، بالانشطار النووى والاندماج النووى ، ومن الطاقة الشمسية ، ومن تسييل الفحم ، ومن تبريد المعادن ؛ وهذا كله سوف يؤثر على النظام الاقتصادى العالمى بأسره ، كما سوف يترك بصماته العريضة على النظام النقدى كذلك .

وحتى فى اعتبار النفط منتجاً أساسياً للطاقة ، فإن التقارب بين دول غرب أوروبا من جانب والبلاد التى تحلل عنها الاتحاد السوفيتى من جانب آخر ، قد يؤدى إلى مد أنابيب النفط من هذه البلاد عبر بلاد غرب أوروبا (كما هو حادث بالنسبة للغاز الطبيعى) ؛ ومن شواطىء المحيط الهادى الشرقية يُنقل النفط إلى الولايات المتحدة الأمريكية . وإذا حدث ذلك فلابد أن يؤثر تأثيراً سلبياً على منطقة الشرق الأوسط التى يقوم اقتصاد بعض بلادها على استخراج النفط أو على مرور ناقلاته عبر أراضيها أو فى قنواتها .

ثالثاً : المتغيرات الإعلامية والمعلوماتية :

حدثت فى السنوات الأخيرة ثورة إعلامية ملحوظة ، غيرت من وسائل الاتصال وبدلت من طرائق المعرفة ، وفى هذا الصدد قال رئيس الولايات المتحدة الأمريكية فى خطاب له أمام الأمم المتحدة (فى ٢٣ سبتمبر سنة ١٩٩١) : « إن ثورة الاتصال حطمت العزلة المفروضة على الشعوب ، وكذلك حطمت الجهل ، وفى مناطق كثيرة من

العالم تغلبت التقنية على الاضطهاد وتحققت فرضية ، هى أن عصر المعلومات هو بالقدر نفسه عصر الحرية » .

إن الثورة الإعلامية التى حدثت ، جعلت من العالم كله قرية إليكترونية ، كل الأحداث فيها مرئية ومسموعة ومقروءة للجميع فى نفس الوقت ، وغالباً وقت وقوع الحدث أو بعده بفترة يسيرة . وقد أدى ذلك الانتقال الحر السريع للأفكار والقيم والأحداث والصور إلى ظهور قدرة هائلة للإعلام على تشكيل الأحداث وعلى تكوين العقول وعلى التأثير فى الضمائر . وقد بدا ذلك واضحاً حين نقل الإعلام إلى كل بيت فى العالم ، فى نفس الوقت ، صور حرب الخليج التى سميت من أجل ذلك بالحرب التليفزيونية ؛ كما تجلت سطوة الإعلام وأثره فى سير الأحداث فى ذلك الدور البارز الذى لعبه إبان أحداث الانقلاب الفاشل فى الاتحاد السوفيتى (أغسطس سنة ١٩٩١)، مما دعا البعض إلى القول بأن الإعلام الدولى هو الذى أسقط الانقلاب .

لقد أدت الثورة الإعلامية إلى حصار كثير من الأفكار والقيم والمبادىء والمعتقدات والتقاليد القديمة والموجودة حالاً (حالياً) ، كما أنها جعلته ضرباً من المستحيل ، حصار الحرية فى أى مكان فى العالم ، وبهذا أفسحت المجال لثورة عظيمة فى المجال الفكرى والقيمى والمعتقدى ، وجعلت من الحرية معنى مساوياً للخبز ومكافئاً للإنسان .

أما المعلوماتية ، فهى الأنشطة والأعمال والوسائل والنظم والأدوات التى تُستخدم فى جمع وتحليل ومعالجة وصياغة تداول المعلومات فى مجتمع ما ، وأسلوب تطويع تلك المعلومات لخدمة الأهداف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لذلك المجتمع ولأفراده . وقد تزامن الاهتمام المعاصر بالمعلوماتية ، أو لعله كان نتيجة ، لانتشار استخدام الحواسب Computers ، مما أدى إلى تسهيل تراكم وتركيز وتداول المعلومات لأى فرد .

وتراكم وتركيز المعلومات وسهولة تداولها لأى فرد لابد أن يؤدى إلى تغيير كبير فى الفهم والإدراك والتصرف ، لأن شطراً كبيراً من العقل البشرى ومساحة واسعة من تصرفات الأفراد ومعتقداتهم كانت مظلمة قاتمة ، محكومة بالجهل ، أو على الأقل مشلولة مشوهة نتيجة نقص المعلومات . وعندما يزول الجهل وتتكامل المعلومات ، فإن تغييراً كبيراً لابد أن يطرأ على كل المستويات الدولية والإقليمية والمحلية والإنسانية .

رابعاً : المتغيرات المعتقدية :

أدت المتغيرات المتعاقبة إلى تغير كبير فى موضعين هامين ، هما الإيمان والإنسان .

فقد غلبت على كثير من الناس ـ فى فترات ماضية ـ نزعات الإلحاد وإنكار الدين واعتناق أفكار ومبادىء عن مادية السلوك الفردى والجماعى ، بل وعن حركة التاريخ ذاته . لكن هذه الاتجاهات جميعاً ، انهارت فى الوقت الحالى لتفسح مجالاً للإيمان بالله والإيمان بالإنسان .

فالصحو الدينى فى كل أرجاء العالم أمر ظاهر ملحوظ ممتد شامل لكل الشرائع . ولئن اختلط فى بعض الحالات بالأعمال السياسية أو بالأنشطة الإرهابية ، فإنه لابد أن يصحح نفسه ليصبح صحواً صحياً خلاقاً مفيداً للإيمان والإنسان والإنسانية .

وقد واكب الإيمان بالله إيمان بالإنسان ، فأصبح الاعتقاد بحقوق الإنسان ، كل إنسان على ظهر الأرض ، أمراً يكاد يدخل فى صميم الإيمان ، ويعد ترجمة حية واضحة وعملية للإيمان بالله .

وإذا كانت بعض الحركات العنصرية ، فى هذا المكان من العالم أو ذلك ، قد أطلت برأسها وبدأت تقوى وتشتد ، فإنها ، مع الصحو الدينى والإنسانى ، لابد أن تتلاشى وتزول وتخلى مكانها للإيمان المتعاظم بالله والإنسان ، وخاصة أنها حركات مضادة للتاريخ ومعارضة للإنسانية ومناقضة للروح الجديدة .

موقف المسلمين من المتغيرات الدولية

الإسلام ليس دينا لجماعة ولا شريعة لأمة ، لكنه دين مفتوح للكافة ؛ وهو بهذه المثابة دين عالمى وشريعة إنسانية .

وقد كان فى الفكر السياسى ، خلال القرن الماضى ، نوع من الفرز الدينى ، يجعل من أوروبا إقليما للمسيحية بينما يجعل من الشرق الأوسط إقليما للإسلام . غير أن هذا الفرز زال وانتهى ، لقيام نظام الدولة المعاصرة الذى يجعل من الجنسية أساساً للانتماء إلى الوطن . هذا فضلاً عن وجود عدد كبير من المسلمين بالشرق الأقصى أضعاف عددهم فى الشرق الأوسط ، ووجود كثير من المسلمين بالبلاد الأوروبية يقدر عددهم

ما بين سبعة عشر مليونا وعشرين مليوناً ، ووجود عدد آخر بالولايات المتحدة الأمريكية يقدر بحوالى خمسة ملايين فرد .

فإذا ما كان الوضع كذلك ، فإن بيان موقف المسلمين من المتغيرات الدولية لايعد خطاباً موجهاً إلى دول الشرق الأوسط ذات الأغلبية الإسلامية ، لكنه أمر يتصل بالمسلمين فى كل مكان ، أينما وجدوا ؛ وإن كان لمسلمى الشرق الأوسط - خاصة - دور أساسى وهام ، نظراً للظروف التاريخية والجغرافية والسياسية لهذه المنطقة من العالم .

وموقف المسلمين - بهذا المعنى - من المتغيرات الدولية يتحدد فى نقاط خمس :

الواقعية التاريخية ، وتحديث العقل الإسلامى ، وتجديد الفكر الدينى ، وإنتاج التقنية لا مجرد استهلاكها ، وتقوية التعاون الإسلامى فى نطاق النظام العالمى .

(١) الواقعية التاريخية :

من الملاحظ أن كثيراً من المسلمين لايتصورون الماضى باعتباره أحد عناصر تشكيل الحاضر ومن ثم التأثير على المستقبل ، لكنهم يقيمون تفاصلا فى الزمان بين الماضى والحاضر والمستقبل . وفى هذا التفاصل ، يعد الماضى عندهم سجنا تنحبس فيه عقولهم وقلوبهم وضمائرهم ، ولا تستطيع الانعتاق إلى الحاضر . والحاضر لديهم مجرد أوصاف إنشائية وتعبيرات هلامية وليس عناصر معقدة متشابكة يمكن فهمها فهماً علمياً ، والتداخل فيها بوعى والسيطرة عليها بقدرة ، ثم توجيهها إلى حيث يريد الإنسان ويمكنه . والمستقبل فى تقديرهم غيب لم يقع وأمر لم يحدث ، وهو لايرتبط بالماضى ولايتصل بالحاضر .

هذا الفهم الغائم لفكرة الزمن ومعانى الماضى والحاضر والمستقبل يفصل غالبية المسلمين عن التاريخ ويقطعهم من الزمن ويبعدهم عن الوقت ، ويدعهم معلقين فى فضاء أبدى وسكون سرمدى لايستطيعون الحركة ، ولايقدرون على التأثير فى الأحداث ، ولا يتمكنون من التداخل فى النتائج ، وليس بقدرتهم أن يكونوا فاعلين إيجابيين ؛ وبذلك تركوا لغيرهم العمل والإنتاج والتأثير فى الأحداث وتشكيل الواقع ومحاولة رسم آفاق المستقبل .

وأهم وأول واجب على المسلمين لمواجهة المتغيرات الدولية إدراك فكرة الزمن وقيمة

الوقت ومعنى التاريخ ومبدأ الحركة وأسس الفاعلية وسبل الإيجابية . فإن فعلوا ذلك ـ اتصلوا بالزمن ، وتعلقوا بالوقت ، واستوعبوا التاريخ ، وتحركوا مع الأحداث ، وتفاعلوا مع كل عناصر الكون ، وكانوا إيجابيين فى مسلكهم ؛ ومن ثم استطاعوا أن يحلوا مشكلة الأصالة والتحديث ، كما استطاعوا أن يبدأوا التوافق السليم مع المتغيرات الدولية والإسهام الفعال فى تشكيل هذه المتغيرات والسيطرة عليها .

(٢) تحديث العقل الإسلامى :

كان المسلمون الأوائل يفكرون ويتحدثون ويتصرفون على سجيتهم ، وفقاً لطبيعة اللغة العربية ولهجاتهم المتعددة ، دون أن يتجهوا إلى وضع أسلوب للتفكير أو نظام للعقل ، مثلما فعل أرسطو الإغريقى فى القرن الرابع قبل الميلاد ، حين وضع المنطق الصورى أداة لضبط العقل وتحديد الفكر .

ووصل العقل الإسلامى إلى درجة بعيدة من الحرية إبان عهد المعتزلة ، غير أن هؤلاء بددوا طاقاتهم واستهلكوا قواهم فى مسائل فرعية وقضايا جدلية وأمور وقتية ، ولم يبحثوا فى الموضوعات الإنسانية العامة ، ولاوضعوا للعقل الإسلامى منهجاً متكاملاً للعمل ، أو أداة دقيقة للفكر تحمل سماته .

وفى بحث المعتزلة فى القضايا الإسلامية وقفوا كثيراً عند مسألة خلق القرآن ، وأكدوا عليها تأكيداً فلسفياً جدلياً ، وقد كان من الممكن أن يكونوا أكثر توفيقاً لو أنهم طرحوها من الناحية الفقهية وفقاً لنظرية تفسير آيات القرآن تبعاً لأسباب تنزيلها لا على عموم ألفاظها . ومن المؤسف أن المعتزلة ، وقد كانوا فرسان العقل ، ما إن وصلوا إلى السلطة فى عهد الخليفة المأمون حتى لجأوا إلى العنف والقوة والقهر لفرض معتقدهم عن خلق القرآن ، واضطهدوا الكثيرين من مخالفيهم ومنهم أحمد بن حنبل ، فضربوا بذلك حرية العقل ، ومهدوا لتقويض العقل الإسلامى .

وفى عهد المتوكل ، عندما انتصر السلفيون على المعتزلة عمدوا إلى ضرب العقل والمنطق وحرية الفكر ، باعتبارها السبيل الذى يؤدى إلى الكفر والإلحاد بمسألة مثل مسألة خلق القرآن .

وظهر الأشعرى (أبو الحسن بن أبى موسى ٨٧٣ ـ ٩٤١ م) ليحدد عقيدته فى

التمسك بكتاب الله وسنة نبيه (ﷺ) وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ويمذهب واتجاه أحمد بن حنبل (عدو المعتزلة الذى كان يقول بأزلية القرآن) . وأهم ما يتألف منه مذهب الأشعرى ما قاله من أن «الله قادر على كل شىء وخالق كل شىء، وليس للطبيعة عنده فعل ما . . أما أفعال الإنسان ، فإن الله يفعلها ويخلقها فيه ، فينسبها الإنسان إلى نفسه ويزعم أنها من كسبه . . والعقل أداة للإدراك فقط لكنه لا يستطيع إدراك وجود الله » .

وقد انتهى الأشاعرة ، أتباعه ، إلى أن العقل لا يوجب شيئاً من المعارف ، ولا يقتضى تحسيناً ولا تقبيحاً ، ولا يوجب على الله رعاية لصالح العباد ، والواجبات كلها تُفرض بالسمع ولا وصول لها بالعقل ، وهذا كله على الضد من آيات القرآن الواضحة الصريحة فى تبجيل العقل وجعله مدار المساءلة .

ثم تلى الأشعرى أبو حامد محمد الغزالى (١٠٥٩ ـ ١١١١م) فختم على العقل الإسلامى نهائياً ، دون رجعة إلا بمراجعة شديدة وثورة شاملة .

وخلاصة مذهبه ـ فيما يتعلق بالموضوع ـ أنه يرى أن الله سبب لوجود العالم ، وأنه خلقه بإرادته وقدرته ، وأنه لا توجد إلا علّية واحدة ، هى علّية وجود المُريد ، أى الله ؛ أما علّية الطبيعة ، أو ما تلحظه المشاهدة من وجود صلة بين شيئين كإضرام النار واشتعالها فى الأشياء من ثم ، أو إحداث إصابة تعقبها وفاة ، أو رش ماء يتبعه بلل ؛ ذلك كله أمر منكور ومردود إلى علاقة زمانية بين الشيئين ، أى حدوث أمر متتابع بينهما، فليست النار هى التى أشعلت الأشياء ، ولا الإصابة أحدثت الموت ، ولا الماء أنشأ البلل ، إنما ذلك كله تهيؤ فى ذهن الناس لحدوث هذه بعد تلك ـ والفعل فى الحقيقة ، والسبب ـ هو وحده الله سبحانه ، لا هذا الشىء أو ذاك .

ونظراً لانتشار فكر الغزالى ، وكتابه إحياء علوم الدين ، فقد خُتم على العقل الإسلامى وقُطع دابر الرأى ، بل وانتهت تماماً فكرة وجود قوانين ثابتة مطردة لحكم الأشياء ، كما انتهت كذلك حرية الإرادة ومبدأ مساءلة الإنسان عما يفعل .

لقد ضُرِب منطق السببية ومنهج العلية ومبدأ حرية الإرادة وأساس القوانين ، وانتهى جانب العقل وتقدير الحرية من العقل الإسلامى ، فلا هو قادر على الفقه

والتشريع ، ولا هو قادر على النظر والتدبير ، وليس مسموحاً له أن يبحث عن سبب الأشياء ، أو يغوص فى علل الحوادث ، أو يحاول تنظيم أفعاله أو السيطرة على إرادته أو التداخل فى التاريخ أو التفكير فى تسخير المواد لصالحه . ومن باب العقل ضُرب العقل، ومن نهج الدين وقُف الدين ، وباسم العلم انتهى العلم تماماً . فبغير المنطق لا يستقيم فهم ، ودون السببية لايتكون عقل ، وبنفى العلية تنتهى العلوم ، وبإنكار حرية الإنسان يصبح أدنى إلى الحيوان وأقرب إلى المادة .

لكل أولئك فقد تراجع المنطق ، وتخلف العقل ، واندثر العلم ، وضاعت الحرية ، وبدأ الإسلام عهداً طويلاً من النوم وعصراً بعيداً من الخرافة .

وتحديث العقل الإسلامى واجب على المسلمين جميعاً ، ولا يمكن أن يكون ذلك إلا بتحديث آليته ، وتعصير أدواته ، ليقوم على منطقة الأشياء ، ومنهجة العلوم ، والأخذ بالسببية ، والركون إلى العلية ، وتقدير حرية الإنسان .

ولايمكن بحال من الأحوال أن يواجه المسلمون المتغيرات الدولية إلا إذا كانوا على مستوى راق من الفهم ومستوى عالٍ من الأداء ، وذلك أمر يتوقف أساساً على تحديث العقل الإسلامى .

(٣) تجديد الفكر الدينى :

منذ ضرُب العقل الإسلامى ـ فى القرن الرابع الهجرى ـ هبط مستوى تفكيره ، فلم يعد قادراً على تناول الموضوعات الهامة والرئيسية والأساسية والجادة ، فى الدين أو فى الدنيا ، وإنما اقتصر على الهامشيات وانحصر فى القشوريات وتبدد فى التافه من الأمور، واقتصر شأنه على طلب الفتوى جاهزة فى شعار ، أو مُعلبة فى رأى ، أو مغلفة فى قول، أو مطلقة فى هتاف .

وفى العصر الحالى الذى تفرض فيه التحديات على العقل الإسلامى أن يجدد فكره ويعلو بمستوى تفكيره ليستوعب المتغيرات ، فيستطيع مواجهتها والإسهام فى حلها ، فى هذا العصر ، فإن الفكر الإسلامى يدور أساساً حول موضوعات غير جادة مثل شرعية لبس الجلباب ، وطول هذا الجلباب ، وضرورة إطلاق اللحية ، وما إذا كان من اللازم حلق الشارب أم تركه ، وحُرمة الخَلّ أو حلّيته ، وما إذا كان يجوز دفن الميتة

الأنثى بجوار ميت ذكر . . وهكذا ، من موضوعات أبعد ما تكون عن لباب الأمور وأس المسائل فى العصر الحديث .

وتجديد الفكر الدينى واجب على المسلمين جميعاً للخروج من هذا المأزق إلى انفساح الفكر وعرض التفكير .

وأهم السبل للوصول إلى هذا التجديد يكون باتباع ما يلى :

أ ـ تحديد معانى القرآن الكريم تحديداً واضحاً لكل لفظ ، جامعاً لمعناه ، مانعاً من تداخله مع غيره . فبعض الألفاظ يتحمل الاختلاف اللغوى ، وبعضها تغير على مدى التاريخ ، وبعضها يُنطق بأكثر من نطق يؤدى إلى تغيير معناه . . . وهكذا .

وأهم الألفاظ التى ينبغى تحديدها لتجديد الفكر الإسلامى هى ألفاظ : ـ الشريعة، الحكم ، الأمة ، الناس ، الكفر ، الذكر ، الشرك ، الكتاب ، العالمين ، الإيمان ، الإسلام . . وغيرها .

ب ـ تحديد منهج لتفسير القرآن ، فثَمّ منهج أصيل يرى أن يكون تفسير آيات القرآن وفقاً لأسباب تنزيلها ، بينما يرى منهج آخر ـ متأخر ـ أن يكون تفسير آيات القرآن تبعاً لعموم ألفاظها لا على خصوص أسبابها .

والفارق بين المنهجين كبير ومتشعب ، ويمكن أن يكون فارقاً بين بناءين كاملين للدين ، كل منهما متفاصل عن الآخر ، متباعد عنه ، ولايمكن للفكر الإسلامى أن يستقيم حقيقة إلا إذا استقر على منهج واحد لتفسير آيات القرآن الكريم ، هو المنهج الأصيل .

جـ ـ وضع نظرية للنسخ فى القرآن الكريم ، ذلك أنه على مدى التاريخ الإسلامى لم توضع نظرية ولم تحدد قاعدة للنسخ فى القرآن الكريم . وبهذا خضع النسخ للاعتبارات الشخصيةوالآراء الفقهية والأغراض السياسية ، كل يقول بما يوافقه . فثم رأى على أن آيات حرية العقيدة فى القرآن نُسخت بآية السيف ، وثم رأى آخر بأنها لم تنسخ قط لأنها من المحكمات ، ولأن لآية السيف تفسيراً يبعد بها عن آيات حرية العقيدة . والفارق بين الرأيين فارق بين اتجاه يلجأ إلى السلم فى الدعوة إلى الإسلام ومع

غير المسلمين عموماً ، واتجاه يفرض الحرب على كل مخالف فى العقيدة أو مخالف لأى رأى له أو تفسير أو حتى شعار .

د ـ وضع نظرية للأحكام التى يمكن للمجتمع تعليق تنفيذها . فالرق موجود فى القرآن ولم تنسخ منه آياته . والتسرى بالإماء (الجوارى) ورد فى ٢٥ موضعاً من القرآن الكريم . . ومع ذلك فإن المسلمين الآن ـ جميعاً ـ لايعترفون بالرق ولا يجيزون التسرى بالجوارى ، أى أنهم علقوا العمل بأحكام الرق فى القرآن الكريم ، مع أن بعضها يتصل بالعبادة ، مثل أحكام فك الرقبة (تحرير عبد) .

وتجديد الفكر الدينى الإسلامى يقتضى دراسة ما فعله عمر بن الخطاب ثانى الخلفاء الراشدين من وقف العمل بحد السرقة عام المجاعة ، ووقف زواج المتعة ، ووقف إعطاء الأرض المفتوحة إلى الجنود الفاتحين ، ثم دراسة ما حدث فى العصر الحديث من وقف العمل بأحكام الرق والتسرى بالجوارى ، واستخراج نظرية عامة فى ذلك تحقق مرونة فى تطبيق التشريع وتسمح بمواجهة تحديات العصر دون إعراض عن الدين أو إشاحة عن الشريعة ، بل بحلول من صميم الدين ومن بناء الشريعة .

هـ ـ وضع معيار لتقويم الأحاديث النبوية على أساس صحة المتن لا على أساس سلامة الإسناد فقط ، مثل هذا المنهج قد ينتهى إلى استبعاد بعض الأحاديث الموضوعة والتى تشكل حائلاً ضخماً دون تجديد الفكر الدينى .

وعلى صعيد آخر ـ فإن بعض الفقهاء تحدثوا عن وقتية بعض الأحاديث مثل حديث: «وفروا اللحى واحفوا الشوارب» دون أن يضعوا فى ذلك قاعدة عامة يمكن لأى مسلم أن يستند إليها ، فيعمل ذلك على تجديد فكره وصحو عقله ، ويمكنه من أن يواكب الأحداث المعاصرة وأن يتصدى للمتغيرات الدولية .

(٤) إنتاج التقنية لا مجرد استهلاكها :

من أهم سمات العصر الحالى ذلك التحول الكبير من نطاق الجدال الفكرى والمعتقدية الجافة (الأيديولوجية) إلى مجال الإنتاج التقنى والعملية الفنية . فالتقنية أصبحت طابع العصر وأسلوب الحياة ، ولم تعد وسائل الإنتاج التقليدية كافية أو قادرة على تلبية متطلبات الشعوب واحتياجات الأمم .

وأغلب المسلمين ـ وخاصة فى منطقة الشرق الأوسط ـ يستهلكون الحضارة ولا ينتجونها ، بل إن معدلات الاستهلاك لبعض المنتجات ، فى هذه المنطقة ، تفوق معدلاته فى أى منطقة أخرى فى العالم ، بما فى ذلك البلاد المتقدمة صناعياً .

والاستهلاك دون إنتاج يؤدى إلى إيجاد خلل فى نظام الحياة ويفضى إلى نتائج سلبية للغاية على الشخصية الفردية وعلى البناء الاجتماعى سواء بسواء ، ذلك أنه يوفر وقتاً طويلاً ممتداً لا يملؤه عمل جدى ، ويعوّد على الراحة والدعة ، فيسلب الفرد روح الكفاح وقدرة العمل وعنصر المبادأة ، ويجعل من اللهو والتسلية طابعاً للعيش فيحول الحياة إلى ملل وسأم وتفاهة وغثاثة ، ويوجد أسلوباً انتحارياً فى التعامل معها ، وربما للخلاص منها . أما الإنتاج مع الاستهلاك فإنه يحقق التوازن النفسى والتوازن الاجتماعى والتوازن الاقتصادى . والإنتاج المعاصر لابد أن يكون إنتاجاً تقنياً ، لأن هذا الإنتاج هو الإنتاج الأمثل اقتصادياً ، ولأنه هو وحده الذى يرفع الإنسان إلى مستوى العصر ويقف به على الجديد من العلوم وعلى السليم فى الإنتاج .

ولئن كانت التقنية المتقدمة سراً تحتفظ به بعض البلاد المتقدمة ولا تعطيه لغيرها ، فإن ثمة أنواعاً من التقنية البسيطة الشائعة فى مناطق من العالم ، وخاصة جنوب شرق آسيا ، يمكن استيرادها وتعلمها وإنتاجها كبداية فى الطريق .

(٥) تقوية التعاون الإسلامى فى نطاق عالمى :

ثم منظمات للعالم الإسلامى مثل المؤتمر الإسلامى ، غير أن هذه المنظمات تعمل لصالح بعض الحكومات ، ومن ثم تحدث اضطراباً فى العالم الإسلامى ، ولا تحقق الفائدة المرجوة لمواجهة تحديات العصر .

أما المؤتمر الإسلامى فإن أغلب أعماله تتصل بالحكومات والجهات الرسمية . ولاشك أنه من الأوفق ـ فى الظروف المعاصرة ـ أن يهتم هذا المؤتمر ، أو أن تنشأ بجانبه ، مراكز للبحوث والدراسات تهتم بالمكتشفات العلمية وتُعنى بالتقنية الحديثة ، وتعمل على مساعدة البلاد الإسلامية فى استخدام هذه واستعمال تلك ، على أن يكون ذلك فى نطاق النظام العالمى الجديد ، الذى يعلن قيامه على أسس من الشرعية الدولية وحقوق الإنسان . ويعنى ذلك ألا يعلن المسلمون ـ كلهم أو بعضهم ـ عداوة لهذا النظام أو

خصومة معه أو انفصالاً عنه . وحتى إذا وجد خلاف ، فعليهم أن يعلنوا عن قبولهم حل الخلافات داخل نطاق النظام العالمى الجديد ولا يتخذوا موقف المجابهة العالمية ، كى لا يعد المسلمون خالقين للاضطرابات ، داعين إلى الحروب ، باعثين على الفتن ، عامدين إلى الصراع ؛ فيدفع ذلك المجتمع الدولى ـ كله أو بعضه ـ إلى أن يحارب العالم الإسلامى ـ سراً وعلانية ـ ويمنع عنه أى تقدم أو ازدهار إنسانى أو علمى أو اقتصادى، ويجهض أى محاولة فيه للتقدم .

فالسلوك الحضارى الهادىء الرصين ضرورى للعالم الإسلامى كى يسلك فى مسالك الواقع والممكن ، ولا يبدد طاقاته فى شعارات بلا مضمون ، أو حروب بلا نصر ، أو صراعات هو فيها الخاسر ، هذا فضلاً عن أن هذا السلوك هو السلوك الأمثل لمجتمع يعمل على استيعاب المكتشفات العلمية ، والوعى بالتقنية الحديثة ، ورفع أسسه على التنمية الإنسانية والإنتاج الوفير .

الإسلام السياسى والمتغيرات الدولية

الإسلام شريعة واحدة ، لها صيغا متعددة ، فثم تفسيرات متباينة ونظرات متغايرة تؤدى إلى وجود أكثر من صيغة إسلامية . . وليس أدل على ذلك من وجود صيغتين أو اتجاهين متباعدين ـ وربما فى بعض الأحيان متناقضين ـ أديا إلى وجود الإسلام السنى والإسلام الشيعى .

ومنذ عشرينيات هذا القرن ظهر فى العالم الإسلامى مفهوم للإسلام ، كان قد ظهر فى عهد الخوارج ، أسميناه بالإسلام السياسى ، تحديداً لهويته ، وتفريقاً له عن الإسلام المستنير .

والإسلام السياسى يتميز بعناصر رئيسية ثلاثة هى :

(١) التأكيد على أن السياسة جزء من الإسلام ، وأن العمل السياسى فرض على كل مسلم .

(٢) الادعاء بأن جماعته (وكل جماعة تأثرت به أو انشقت عنه) هى جماعة المسلمين، وما تقول به هو الإسلام الصحيح ، وهو أمر يعنى أن من ليس من هذه الجماعة ليس من جماعة المسلمين بل هو خارج عن الإسلام ، وربما كان مهدر الدم

والمال والعرض ، كما يعنى أن من لم يعتنق كل مبادىء الجماعة ، بلا نقاش أو جدال أو تفهم أو تعديل ، يُعد مرتداً عن الإسلام يستوجب عقاب المرتد .

(٣) فرض الآراء والقرارات والاتجاهات بالقوة والعنف والاغتيال والحرب الذى يسمونه جهاداً فى سبيل الله .

والإسلام السياسى بعناصره الرئيسية الثلاثة ، لايصمد للنقاش ولا يقوى على التحليل .

فالقول بأن السياسة جزء من الإسلام قول هلامى مخادع . فإذا كان المعنى به أن السياسة ركن من عقيدة الإسلام ، فإنه بذلك يكون قد قوض الاتجاه السنى (الذى يرى أن أركان الإسلام خمسة) لحساب الاتجاه الشيعى (الذى يرى أن أركان الإسلام ستة) ، والذى يعتبر أن الإمامة ـ أو السياسة ـ ركن سادس فى الإسلام ، وإذا كان المعنى بقولة (أن السياسة جزء من الإسلام) أنها جزء من التاريخ الإسلامى ؛ فالتاريخ الإسلامى ليس هو الإسلام ؛ وهو مراحل ، كل مرحلة منه تختلف عن المرحلة الأخرى .

أما اعتبار العمل السياسى فرضا على كل مسلم فهو اعتبار خاطىء ، لأن العمل السياسى ليس فرضاً دينياً قط ، وفروض الإسلام محددة وليس منها العمل السياسى ؛ هذا فضلاً عن أن واجب المسلم هو المشاركة فى الحياة عموماً بإيجابية واقتدار ، وليس اعتزالها بأى حال من الأحوال . أما العمل السياسى فهو جزء من الحياة ، وليس كل الحياة أو كل أنشطتها ، وأداؤه يعد عملاً بشرياً لا عملاً دينياً . وإذا كان هذا العمل منافياً للحياة متعارضاً معها ، فهو عمل مخالف للدين مجانب للشرع .

والادعاء بأن العمل السياسى فرض دينى أو عمل دينى ادعاء يميز هذا العمل عن باقى أنشطة الحياة كالبيع والشراء والزواج والطلاق وغيرها . فهى جميعاً أعمال بشرية وتصرفات عادية . يضاف إلى ذلك أن اعتبار العمل السياسى عملاً دينياً يؤدى إلى تعصيم (أى إضفاء العصمة على) عمل السلطة وقرارات الحكام ، بحيث يكون أى جدال عنها أو أى معارضة لها ، كفراً بالله يستوجب عقوبة المرتد أو عقوبة المُحارب . ومن ناحية أخرى فإنه يؤدى إلى تعصيم (أى إضفاء العصمة على) عمل المعارضة ، بحيث يكون أى جدال عنه أو أى، رفض له كفراً بالله كذلك . وهكذا ينتهى الأمر إلى

كُفر الجميع ، السلطة والمعارضة ، وإلى مقاومة الرأى المعارض بالقتل والاغتيال بحكم من الشرع أو فتوى من الدين ـ بدلاً من مجادلته بالتى هى أحسن .

أما الادعاء بأن جماعة ما هى جماعة المسلمين ، وأن من عداها خارج عن الإسلام ، فهذا قول الخوارج قالوا به من قبل ، ولا يتبعهم فيه إلا خارج . فالإسلام شريعة مفتوحة للجميع لاتقتصر على جماعة ولا تقف على مجموعة ، والمسلم هو من نطق بالشهادة وآمن بأركان الإسلام . وليس الإسلام هو انضمام لجماعة أو الانضواء تحت زعامة مرشد أو أمير أو رئيس بذاته .

وتكفير أى مسلم عمل غير إسلامى ، فضلاً عن أنه لايجوز أن يكون هذا التكفير فى باب السياسة وعلى مسرح التحزب ، وهى مسائل بشرية وليست دينية بحال .

أما فرض الآراء والقرارات والاتجاهات بالقوة والعنف ، ورفع صيحة الحرب دوماً ، وتبرير اغتيال الخصوم غشاً واختياناً ، والادعاء بأن ذلك كله جهاد فى سبيل الله ، فهو أمر مناف للإسلام ومجاف للشريعة . ففى القرآن وردت آيات بعكس ذلك ، منها ماهو خطاب للنبى ﷺ ، مثل ﴿ لست عليهم بمسيطر ﴾ (سورة الغاشية ٨٨ : ٢٢) ﴿ ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ﴾ (سورة آل عمران ٣ : ١٥٩)، ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ (سورة الكهف ١٨ : ٢٩) ، ﴿ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً ﴾ (سورة يونس ١٠ : ٩٩) ، ﴿ ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة ﴾ (سورة الشورى ٤٢ : ٨) ، وهى كلها آيات تمجد التسامح وتبين حرية الفكر وتقرر أن الخلاف فى الإيمان ذاته هو سنة الله وإرادته .

والجهاد فى الفهم الإسلامى الصحيح جهاد النفس قبل أن يكون إعلاناً للحرب ، فإن يكن حرباً فهو للدفاع عن النفس أساساً ، ولا جهاد فى العدوانية أو الاغتيال .

* * *

ومع أن كل مقولات الإسلام السياسى مردودة ، فإنه لايقدم شيئاً ذا بال يدل على فهم المتغيرات الدولية والتفاعل معها تفاعلاً صحياً .

فهو لم يقدر بعد معنى انهيار الاتحاد السوفيتى وأن لذلك دلالات كثيرة ونتائج بعيدة فى انهيار عصر المعتقدية الجافة (الأيديولوجيا)، وحلول عصر جديد هو عصر التقنية

والعمل والإنتاج . فما زال الإسلام السياسى يرفع ـ رغم ذلك ـ شعارات بلا برامج ، ويردد مقولات بلا فعل ، ويكرر عبارات بلا فهم .

وهو لم يستوعب معنى ظهور نظام عالمى جديد ، وأن هذا النظام يتضمن وفاق الأقطاب التى ظلت ثنائية ومتعارضة لفترة طويلة ؛ وهذا ما يدعو هذه الأقطاب إلَى توحيد جهودها لضرب أى اتجاه يرون فيه خطورة أو يسفر لهم عن عداوة . ومع ذلك ، فإن الإسلام السياسى دائم إظهار العداوة للعالم وإعلان المواجهة مع الجميع ، مع أنه لا يملك أسباب ومقومات الحرب الحديثة ولايعرف تقنيتها ؛ وأى حرب دون استعداد وبغير تمكن ، هى ضرب من البلاهة ونوع من الانتحار .

ولأن الإسلام السياسى بغير نهج واضح محدد ، فقد وقف فى حرب الخليج ضد أغلب بلاد العالم العربى وضد الشرعية الدولية والنظام العالمى الجديد ، فكان بذلك فى جانب العدوان ومع نظام للحكم لم يعمل أبداً باسم الدين إلا إبان الحرب . ولو أن الإسلام السياسى وقف بجانب العدل والحرية وحقوق الإنسان ، لجاز له بعد ذلك أن يطالب النظام العالمى الجديد بإعمال هذه المبادىء فى الصراع بين الدول العربية وإسرائيل وفى أى صراع أو خلاف آخر .

وهو يعارض الحضارة العالمية ويرفض نقل التقنية بزعم أن ذلك غزو فكرى ، مع أن نقل التقنية لازم فى الحد الأدنى ، إن لم يكن لرخاء المجتمع ، فللدفاع عنه أمام أسلحة تقنية متقدمة . والإسلام السياسى لايقدم ، فى معارضته للحضارة العالمية ، أى حضارة مقابلة أو مغايرة ، بل إنه ينكر حتى الحضارة الإسلامية ويتمسك بعهد البداوة فى الإسلام لا بعصر الحضارة فيه ؛ فكأنه بذلك يتنكب طريق التطور والتقدم وهو أمامه واضح قويم ، ويعزل نفسه عن حركة الحياة الفعالة ، ويتحجر فى دوامات من الألفاظ السحرية والعبارات غير البناءة .

وكل ما يرفعه الإسلام السياسى فى هذا المجال عبارة غامضة غير محددة هى «المشروع الإسلامى» . وتعبير «المشروع الإسلامى» هذا ظهر أصلاً فى الغرب لدى بعض الكتاب المستشرقين وغيرهم ، قصد التدليل على أن العالم الإسلامى لا يسير ولن يسير فى طريق الحضارة العالمية لأن له مشروعاً يخالف ويضاد المشروع الحضارى العالمى . أى

أن التعبير يؤكد ويكرس فكرة العزل والتفريق بين الشرق والغرب ، وهو ترديد معاصر لمقولة رديارد كبلنج القديمة من أن الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا .

والحقيقة والواقع أن المشروع الحضارى الإسلامى لايمكن أن يكون معارضاً للحضارة العالمية وهو يرتع فى مادياتها ، أو مجانباً لتاريخ الإنسانية مع أنه لابد أن يكون ثمرة لجانبه المضىء ، ذلك أن هذا المشروع لابد أن يكون واعياً بذلك التاريخ تالياً لتلك الحضارة ؛ وهو على اليقين لايمكن أن ينقض الحضارة العالمية إلا إذا كف عن استهلاك نتاجها المادى بشراهة ، ثم استوعب كل علومها وفنونها وثقافتها ، ليعيد تقديمها حضارة روحية سامية نابعة من وناقضة لحضارة مادية استغلالية (كما يقال) ، ومفاد ذلك أن المشروع الحضارى الإسلامى لايمكن أن يقوم فى عزلة عن الواقع العالمى ، كما أنه لايمكن أن ينقض هذا الواقع إلا بعد استيعابه ، وبعد أن يضيف إليه أو يخلط به قيم الدين السامية وأخلاقيات الشرائع الرفيعة ، ومن ثم فإن هذا المشروع يتمحّض عن قيم وأخلاق وعلم ووعى وقدرة واقتدار ، ولايمكن أن يقوم على مجرد دعاوى سياسية وشعارات جوفاء .



كتب أخرى للمؤلف

(أ) باللغة العربية :

١ ـ رسالة الوجود .

٢ ـ تاريخ الوجودية فى الفكر البشرى .

٣ ـ ضمير العصر .

٤ ـ حصاد العقل .

٥ ـ أصول الشريعة .

٦ ـ جوهر الإسلام .

٧ ـ روح العدالة .

٨ ـ الربا والفائدة فى الاسلام .

٩ ـ الخلافة الإسلامية .

١٠ ـ الشريعة الإسلامية والقانون المصرى (دراسة مقارنة) .

١١ ـ معالم الاسلام .

١٢ ـ حقيقة الحجاب وحجية الحديث .

(ب) باللغة الانجليزية

1 - Development of Religlon.

2 - Roots of Islamic Law.

3 - Islam and Religion . — وهو ترجمة لكتاب أصول الشريعة .

4 - Militant Doctrine In IsLam .

5 - Islam and The Political order . — وهوترجمة لكتاب الاسلام السياسى .

6 - Religion For The Future . — وقد ظهر فى طبعة خاصة .

(جـ)باللغة الفرنسية

1 - L'Islamisme contre L'Islam

والنسخة الفرنسية فى الجزائر وأفريقيا تحمل اسم Political Islam وهوترجمة لكتاب الاسلام السياسى .

2 - Contre L'Integrisme Islamis me

بالاشتراك مع آخرين .

تحت الطبع

١ ـ حياه الانسان (صدر فى طبعة خاصة)

٢ ـ جوامع الفكر

٣ ـ روح الدين (وهو تعريب لكتاب Religion for the Future)

المراسلات إلى المؤلف تكون على :

صندوق بريد رقم ١٧٥ الجزيرة ـ مصر

محتويات الكتاب



عربية للطباعة والنشر

١٠٤٧ شارع السلام ــ أرض اللواء المهندسين

تليفون : ٣٠٣١٠٤٣ ـ ٣٠٣٦٠٩٨






Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

